JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

OPERA OMNIA

JOANNIS DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM

OPERA OMNIA

EDITIO NOVA

JUXTA EDITIONEM WADDINGI XII TOMOS CONTINENTEM A PATRIBUS FRANCISCANIS
DE OBSERVANTIA ACCURATE RECOGNITA

TOMUS VIGESIMUS SEXTUS

QUÆSTIONES QUODLIBETALES XIV-XXI

CONCILIATIONES. — OPUSCULUM DE CONTRADICTIONIBUS.

DE PERFECTIONE STATUUM.



PARISIIS

APUD LUDOVICUM VIVÈS, BIBLIOPOLAM EDITOREM

VIA VULGO DICTA DELAMBRE, 13

MDCCCXCV

R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

QUÆSTIONES QUODLIBETALES

(CONTINUATIO)

QUÆSTIO XIV.

Utrum anima suæ naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis.

Alens. 3. *q*. 2. *art*. 3. D. Thom. I. *p*. *q*. 12. *art*. 4. *et q*. 85. *art*. I. Scot. 3. *d*. 23. *et* 24.

1. Consequenter quæritur de his, quæ pertinent specialiter ad creaturam habentem vitam intellectualem. Et primo de his, quæ sunt communia homini et Angelo ; deinde de his, quæ sunt homini propria. Communia sunt ista, intellectus et voluntas. De intellectu fuerunt quæsita duo, unum de objecto ; aliud de causa activa actus intelligendi. Primum fuit : Utrum anima suæ naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in Divinis ; et idem potest quæri de Angelo. Videtur quod sic, quia qui Argum. potest cognoscere aliquem actum cognoscendi, potest etiam cognoscere objectum, ut est objectum illius actus. Nunc autem anima vel Angelus ex sua perfectione naturali potest cognoscere actum beatificum alterius animæ vel Angeli, et objec-

tum illius actus est Deus trinus ; igitur, etc. Probatio majoris, actus est naturalis similitudo objecti ; actus etiam per se tendit in objectum ; igitur qui cognoscit illum actum propter utramque conditionem prædictam, sequitur quod cognoscat objectum. Probatio minoris, potentia non impedita, sed suæ naturali perfectioni relicta, potest cognoscere quodcumque contentum sub suo objecto primo, sive adæquato, alioquin non esset sibi adæquatum ; sed objectum adæquatum commune tam Angelici intellectus quam nostri, est ens in communi, vel saltem ens limitatum ; actus autem beatificus creaturæ continetur sub isto objecto primo.

Ratio opposit. Contra, objectum supernaturale non potest creatura cognoscere ex perfectione sua naturali, quia tunc non esset sibi supernaturale ; nunc autem Trinitas est objectum supernaturale, imo objectum beatificum ; igitur, etc.

SCHOLIUM.

Pro resolutione quæstionis præmittit aliqua. Primum, etsi anima habeat in omni statu perfectionem omnem naturalem sibi intrinsecam, tamen in supremo statu, nempe gloriæ, tantummodo habet supremam naturalem perfectionem completam ob amotionem impedimentorum, quia tunc tantum non dependet a sensibus et phantasia in propriis operationibus plusquam si esset separata, de quo 1. d. 3. q. 3. et 2. d. 3. q. 8. ad primum principium, n. 13. et d. 11. num. 4. alias autem sic dependet sive hoc sit ex peccato, sive non, ut ibi Doctor tradit. Et hoc sensu quæritur de anima, hac quæst. quia quod in statu naturæ destitutæ non possit intelligere Trinitatem dictum est q. 1. Prolegi : An vero posset in statu naturæ institutæ, qualiter datum fuit Adæ, eam cognoscere, constabit ex 2. art. Secundum, cognoscere stare potest dupliciter : Primo cognitione producta ab anima cognoscente. Secundo, cognitione recepta in ea. Tertium, cognitio perfecta est, qua attingitur objectum secundum propriam ejus perfectionem ; imperfecta, qua tantum in communi conceptu, vel per accidens, ut quando Deus cognoscitur, non ut in se, sed sub ratione attributali 1. dist. 3. q. 1. Quartum, cognitio immediata est, quæ habetur de aliquo objecto nullo alio objecto mediante ; cognitio mediata, quæ e contra habetur. Exemplum primi, quando essentia divina cognoscitur ; secundi, cognitio de objectis secundariis, quæ cognoscuntur a Beatis per essentiam prius cognitam. His præmissis tria quærit Doctor circa hanc quæstionem.

Ad intellectum hujus quæstionis (a) aliqua præmittantur : Primo, de perfectione naturali animæ vel Angeli. Anima humana, etsi in quocumque statu, sive scilicet naturæ institutæ, sive destitutæ, sive restitutæ, habeat eamdem perfectionem naturalem, intelligendo de illa, quam ex necessitate naturæ requirit, tamen ad perfectionem naturalem supremam in solo tertio statu attingit, in quo non tantum habebit supernaturalem perfectionem gloriæ, sed etiam perfectionem supremam ipsius naturæ. Posset igitur intelligi quæstio vel de illa perfectione naturali, quæ semper habetur, vel de ista suprema, et tunc in primo intellectu bene proprie dicitur anima relicta, etc. Sed in isto secundo intellectu, magis proprie quæritur hoc modo : An anima ad perfectionem naturalem supremam reducta, ex ista perfectione possit sic cognoscere Trinitatem. 2.

Vocat ultimam naturalem perfectionem animæ, quam habet, quia tunc non dependet a sensibus.

Secundo, præmitto quod animam posse cognoscere aliquod objectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem ; alio modo ipsam posse attingere in illam cognitionem ; et hoc, vel ex se sola, vel saltem ex concursu causa-

Animæ dupliciter cognoscere posse objectum, scilicet cognitione a se producta, vel a Deo accepta.

rum, quæ natæ sunt concurrere naturaliter ad illum effectum. Istorum membrorum secundum infert primum, sed non e converso, quia ad primum sufficit nuda capacitas, quomodo lapis per oppositum non potest cognoscere, quia repugnat sibi recipere illum actum.

Ad secundum autem requiritur (b), quod tali capacitati correspondeat aliqua causa activa naturaliter; quia vero difficultas est principaliter in secundo membro quæstionis, ideo de primo breviter expediendo posset concedi, quod si intellectus possibilis ex propria potentia receptiva cujuscumque intellectionis, ita quod licet requiratur aliquod prævium intellectioni, non tamen tanquam potentia receptiva, vel ratio recipiendi, sicut superficies ponitur ratio recipiendi colorem, tunc quodcumque ens, quod habet in natura sua intellectum possibilem, potest ex natura sua cognoscere quodcumque cognoscibile, hoc est recipere cognitionem ejus, quantum est ex parte sui.

Cognitio objecti perfecta et imperfecta explicantur.

(c) Tertio, præmitto quod cognitio intellectiva, de qua est quæstio, potest intelligi perfecta, aut imperfecta; et intelligo ad propositum, non de perfectione intensiva, sed de perfectione ex parte objecti, quod scilicet illa intelligatur perfecta, qua attingitur objectum sub perfecta ratione suæ cognoscibilitatis, hoc est, per se propria et distincta; et per oppositum, imperfecta dicatur illa, qua attingitur tantum per accidens, vel tantum in aliquo conceptu communi, vel confuso.

Cognitio distincta mediata et immediata.

(d) Item, cognitio distincta vel est mediata, vel immediata. Dico immediatam, quando objectum non mediante aliquo alio objecto intelligitur, per quod, vel in quo intelligatur, ita quod hic excluditur medium cognitum, non autem medium, quod esset præcise ratio cognoscendi vel intelligendi.

Tria resolvenda.

Ex istis sequitur, quod ad solutionem quæstionis tria sunt videnda: Primo, de cognitione imperfecta; secundo, de cognitione perfecta immediata, et tertio, de cognitione mediata, et in quodlibet istorum, ad quam potest anima vel Angelus attingere ex perfectione naturali uno modo, vel alio intellecta.

COMMENTARIUS.

Suprema perfectio naturalis animæ.

(a) *Ad intellectum hujus quæstionis aliqua* præmittit Doctor. Primo de perfectione animæ, vel Angeli. Nota, quod perfectio suprema naturalis animæ est, quod sic sit soluta a corpore, quot in operando nullo modo indigeat corpore, nec sensu in corpore, imo ut sic, sic perfecte erit disposita ad intelligendum, sicut si haberet perfectionem naturalem intrinsecam, et hoc ponatur in corpore glorioso; tamen ad operandum operationes sibi proprias nullo indiget corpore, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 3. *quæst.* 3. Et non intelligitur quod anima in illo statu habeat aliquam perfectionem naturalem intrinsecam et positivam, quam prius non habuerit. Sed erit in perfectione suprema propter amotionem omnium impedimentorum, quia ut est alligata corpori pro statu isto, non potest distincte intelligere aliquod mere intelligibile, ut patet a Doctore *in primo dist. tertia*, 1.

quæst. tertia, et specialiter *in secundo, dist.* 11. Sed ut in supremo statu poterit ex puris naturalibus intelligere omnia mere intelligibilia, etiam cognitione intuitiva præter ipsum Deum, cujus causa assignabitur in secundo articulo. Dicit ergo Doctor quod *posset intelligi quæstio vel de illa perfectione naturali quæ semper habetur, vel de ista suprema*, etc. Primus intellectus respicit animam absolute etiam pro statu naturæ destitutæ. De ipsa, scilicet quod in statu naturæ destitutæ non potest ex puris naturalibus cognoscere Trinitatem probavit Doctor *in prima quæstione prologi*. De ipsa ut in statu naturæ institutæ patebit *in secundo articulo*, ubi probatur quod nec etiam ut in statu supremo, ergo multo minus nec in statu naturæ institutæ, in quo fuit Adam ante peccatum. Secundus intellectus est de ipsa, ut præcise in statu naturæ restitutæ, sive ut in statu supremæ perfectionis naturalis. Et licet proprie status naturæ restitutæ sit status gloriæ, non tamen quæstio intelligitur de anima, ut actu beata, quia ut sic, actu videt Trinitatem, sed ipsa ut est in suprema perfectione naturali modo præexposito.

Perfectio duplex.

Triplex status.

Quid sit status naturæ restitutæ.

2. (b) *Ad secundum autem requiritur quod tali capacitati correspondeat aliqua causa, etiam naturalis, quia vero difficultas est in secundo membro quæstionis*, (quia in primo membro ostensum est *in prolog. quæst. prima*, quomodo intellectus noster, etiam pro statu isto, potest naturaliter recipere cognitionem cujuscumque objecti), *ideo de primo breviter expediendo posset concedi quod si intellectus possibilis est propria potentia receptiva cujuscumque intellectionis, ita quod licet requiratur aliquod prævium intellectioni*, etc. Et quod dicit de illo prævio, dicit quia in cognitione abstractiva requiritur species intelligibilis, ut probat *in primo, dist. tertia, quæst. sexta*, quæ tamen species nec recipit illam intellectionem, nec est ratio recipiendi, ut alias exposui. Et forte in cognitione intuitiva substantiarum separatarum secundum aliquos, oportet ipsam animam elevari per lumen supernaturale, de quo *in primo. dist.* 3. *q.* 3. *et in* 4. *dist.* 49. Sed quidquid sit, illud non requiritur, nec ut medium receptivum, nec ut ratio recipiendi, quia tunc ipso lumine separato ab intellectu, formaliter intelligeret, quia intellectio esset formaliter in illo, quod est impossibile.

(c) *Tertio* præmittit, quod *cognitio intellectiva de qua* est quæstio, *potest intelligi* dupliciter, scilicet *perfecta aut imperfecta* ; *et intelligo ad propositum non de perfectione intensiva*, quantum ad subjectum, id est, in se considerata, ut habens *esse* subjectivum, *sed de perfectione ex parte objecti*, etc. Modo in proposito, quando concipitur præcise per aliquod quasi sibi accidens, ut cum concipitur Deus non in se et distincte, sed sub aliqua ratione attributali, ut expositum est *in primo, dist.* 3. *quæst.* 1. Et concipitur in conceptu communi et confuso, ut cum concipitur in ente, ut concipiendo summum ens, ut explanatum est *in primo, dist.* 3. *quæst.* 1. et infra patebit *præsenti quæstione*.

Duplex cognitio intellectiva.

(d) *Item.* Quarto præmittit, quod *cognitio distincta est duplex, mediata scilicet, vel immediata*, etc. Exemplum secundi quando objectum cognoscitur per objectum cognitum de passione, quæ cognoscitur per objectum, ut co-

Cognitio distincta est duplex.

gnitum, et similiter relatio cognoscitur per extrema, ut cognita, et omnia objecta secundaria cognoscuntur per essentiam divinam, ut cognitam; patet quando cognoscuntur ab intellectu divino, et similiter talia objecta cognoscuntur in ipsa, ut cognita, ut infra patebit. Exemplum primi patet, quia essentia ut essentia, cognoscitur ab intellectu divino immediate, ita quod non requiritur aliud, ut prius cognitum, tamen aliquando aliquid cognoscitur mediante alio, non ut cognito, sed ut ratione formali cognoscendi, ut cum cognoscitur immediate homo, mediante tamen ratione formali ipsius, loquendo de cognitione distincta, ita quod ratio formalis erit ratio causandi talem cognitionem, et ratio terminandi hujusmodi cognitionem.

Essentia, ut essentia cognoscitur ab intellectu.

SCHOLIUM.

Posse intellectum etiam pro hoc statu habere cognitionem imperfectam horum terminorum: *Deus est trinus*, non autem perfectam. Ratio primi, quia in quocumque transcendente abstracto a creatura cognita cognoscitur Deus confuse, sicut homo cognoscitur cognito animali. Si vero limitetur transcendens ad aliquam specialem perfectionem, v. g. summi, infiniti, haberi potest conceptus Deo proprius et ultimus; iste, id est, entis infiniti est perfectissimus, qui pro hoc statu haberi potest de Deo, de quo Doct. I. dist. 3. quæst. 2. n. 17. Ratio secundi dabitur in articulo secundo. Quod vero cognitio horum terminorum naturaliter acquiritur, probat primo, quia fidelis et infidelis contradicunt de illa propositione: *Deus est trinus*, et non tantum de voce. Secundo, fides non est ad notitiam terminorum, sed eam præsupponit. Tertio, abstractio entis ab hoc ente, et summi ab hoc summo, est naturalis, et connexio horum non repugnat; ergo concipi potest.

3. De primo (e), intellectus secun-
Text. 21. dum Philosophum *tertio de Anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium, et intelligentiam compositorum, scilicet componere et dividere intellecta; et prima potest esse sine secunda, et non sic e converso, etc.

Duplex intellectus operatio apprehensio, et compositio.

Primo igitur videndum est de prima cognitione, dico quod anima ex perfectione naturali etiam quam habet in isto statu, qui est inter tres status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum: *Deus et trinus*, non autem perfectam; potest enim ex cognitione hujus entis abstrahendo, cognoscere ens secundum se, et sic de bono; et hoc isto modo, quem tangit Augustinus 8. de Trin. cap. 3. *Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis*, et ibidem inferius, satis patet quomodo non solum potest cognosci Deus in isto quasi confuso conceptu boni, sed in conceptu quodammodo proprio, si intelligitur bonum per essentiam, vel bonum summum. Unde ait inferius: *Si poteris sine illis, quæ participative bonæ sunt, perspicere ipsum bonum, cujus participatione bona, perspexeris Deum.*

Cognoscens verum per essentiam, habet cognitionem propriam Dei.

Consimiliter per hoc verum potest intelligi ipsum verum, et secundum Augustinum ibidem cap. I. *Deus veritas est, cum dicitur veritas, mane si potes in intellectione veritatis, et si intelligas veritatem, non tantum in communi, sed per essentiam, jam habes conceptum quodammodo proprium Deo.*

Breviter dico, quod quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita, potest in sua indifferentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut ani-

mali intellecto, homo intelligitur. Sed si tale transcendens in communi intelligitur sub ratione alicujus specialioris perfectionis, puta summum, vel primum, vel infinitum, jam habetur conceptus sic Deo proprius, quod nulli alii convenit.

Consimiliter abstrahendo a numero proprie accepto, qui scilicet est quantitas discreta, rationem propriæ discretionis, haberi potest conceptus ejus, quod est Trinitas; et istum modum acquirendi cognitionem simplicem istorum terminorum : *Deus et trinus*, sufficit natura animæ, etiam in hoc statu.

4. Quod probatur primo, quia fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione : *Deus est trinus et unus*, non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus, quod non esset, nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum.

Fidelis et infidelis contradicunt in hac, Deus est trinus et unus.

Hoc secundo probatur, quia fides, quæ distinguit istum ab illo, cum non sit habitus inclinans ad assentiendum ex notitia terminorum, non est ratio noscendi terminos, sed præsupponit eorum notitiam.

Tertio potest idem ostendi, quia abstractio entis ab hoc ente, et summi ab hoc summo in sensibilibus est naturalis, et ista duo sibi conjuncta non habent repugnantiam, propter quod ratio ista, *ens summum*, non est ratio in se *falsa*, sicut loquitur Philosophus 5. *Metaphys. cap. de Falso*, quod illa ratio est in se falsa, cujus partes includunt repugnantiam, et illa non potest concipi aliquo actu simplici intellectus; et per oppositum, ista, *ens summum*, potest uno actu concipi, quia alterum istorum non repugnat alteri.

Text. 34.

Quid ratio in se falsa.

(f) Restat ulterius videre, qualiter anima habens notitiam de prædictis terminis, scilicet *Deus et trinus*, possit ex natura sua cognoscere veritatem hujus propositionis, *Deus est trinus*, et cum possit intelligi de complexione haberi notitia credulitatis, vel scientiæ, et hoc vel scientiæ *propter quid*, vel *quia*, videndum est quæ istarum possit haberi de isto complexo : *Deus est trinus*. Dico quod prima, scilicet notitia credulitatis, saltem acquisitæ, potest haberi etiam modo ex naturalibus. Hoc probatur, quia secundum Augustinum 11. de Civit. cap. 3. *Ea quæ remota sunt a nostris sensibus, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus, eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse, non credimus ;* et idem 15. de Trinit. cap. 12. *Absit ut scire nos negemus, quæ testimonio didicimus aliorum, alioquin nescimus esse oceanum, nescimus esse terras, atque urbes, quæ celeberrima fama commendat.*

Scimus quæ aliorum testimoniis didicimus.

COMMENTARIUS.

(e) *De primo* articulo præmittit unum, scilicet quod intellectus secundum Philosophum 3. *de Anima*, habet duplicem operationem, scilicet intelligentiam simplicium, et intelligentiam complexorum, scilicet componere et dividere intellecta, et prima potest esse sine secunda, et non e converso. Componere enim extrema in propositione affirmativa præsupponit extremorum cognitionem, et similiter dividere, ut in propositione negativa. Et 3.

Intellectus habet duplicem operationem

hanc divisionem præmittit Doctor, quia stat, quod intellectus cognoscat extrema alicujus propositionis, et quod tamen non sit certus de veritate propositionis. Stat enim, quod intellectus cognoscat summum ens, et similiter summam Trinitatem, et quod tamen dubitet an sit aliquod ens, etiam summum, quod sit trinum et unum. Et ideo Doctor dividit hunc articulum in duos, in primo quærit de simplicium intelligentia, in secundo de complexorum intelligentia.

1. ¶ *Restat ulterius.* De secundo principali, in isto primo articulo, scilicet de complexione terminorum, ubi *videndum est qualiter habens notitiam de prædictis terminis*, etc. videndum est quæ istarum posset haberi de isto complexo : *Deus est trinus*, an scilicet habita naturaliter cognitione terminorum, scilicet *Dei* et *trini*, possit quis naturaliter scire evidenter *propter quid* hanc, *Deus est trinus.* Et posito quod non *propter quid*, an evidenter possit illa demonstrare demonstratione *quia*, vel an possit certitudinaliter credere hanc, ita quod de illa complexione via naturali possit habere fidem acquisitam. Dicit Doctor primo, quod notitia credulitatis potest haberi etiam via naturali, et hoc probat, et antequam adducat probationem, pro majori intelligentia præmitto aliqua. Primo, quod credens alicui de aliqua complexione, necessario prius habet in se notitiam terminorum, scilicet illius complexionis, docens enim veritatem hujus : *Deus est trinus, et unus*, non potest immediate causare notitiam terminorum, nec notitiam complexionis, sed bene intellectus præhabens notitiam terminorum a Doctore extra potest excitari ad componendum istam : *Deus est trinus*, quia composita, statim cognoscit illam. Sed quia illa non est evidens ex terminis, ideo non assentit firmiter illi tanquam veræ ratione terminorum ; nec similiter assentit illi firmiter propter aliquam complexionem immediatam prius notam, in qua virtualiter contineatur, sicut conclusio demonstrabilis *propter quid* virtualiter continetur in præmissis per se notis, cum non cognoscat intellectus pro statu isto naturaliter aliquam immediatam, in qua virtualiter contineatur ista, ut supra *in prologo. quæst. prima*, ostensum est ; potest ergo assentire similiter illi complexioni, ut veræ, quia credit testimonio alterius ipsam complexionem firmiter asserenti tanquam veram, sicut haberem notitiam horum terminorum *albedinis* et *Papæ*, sic in communi possem in me formare hanc complexionem : *Papa est albus*, tamen firmiter non assentirem huic ut vero, quia non esset mihi nota evidenter ex terminis, possum tamen assentire illi ut firmiter veræ. Possum etiam firmiter credere alteri mihi asserenti illam veram tantum, puta, quia credo firmiter hunc esse veridicum, et si asserat ipsam esse veram, quia ipse vidit oculis propriis Papam actu album, et sic similiter possum assentire illi ut veræ, quia firmiter credo testimonio fide digno. Sic in proposito. Et quomodo Doctor extra doceat intellectum nostrum, vide quæ exposui *in secundo, dist.* 11. Secundo præmitto quod quando dicit Doctor de ista : *Deus est trinus*, ita quod ex naturalibus potest terminos cognoscere, non debet intelligi, quod cognoscit istos terminos in se, nec intuitive, nec abstractive, quia tunc cognosceret ipsum Deum

Notitia credulitatis potest haberi via naturali.

distincte, et sic complexio posset esse sibi nota, etiam *propter quid* naturaliter,ut ostensum est, *in prolog. quæst.* 1. Sed cognoscit aliquod ens in confuso, quod nominat *Deum*, et sic format hanc complexionem, *aliquod ens est trinum et unum*, ignorando tamen illud ens in se, sicut exposui, *q.* 1. *et* 3. *prolog.* ista enim, *aliquod ens est trinum et unum*, etiam terminis sic confuse conceptis, est vere credita. Ideo habitis terminis, potest in se formare complexionem istam : *Deus est trinus et unus*, et assentire illi ut veræ, quia credit firmiter alicui testimonio, cui plenam adhibet fidem, et sic ex frequentatis actibus potest in se generare habitum fidei acquisitum, qui inclinet prompte, faciliter et expedite ad actum credendi.

Actus credendi quid.

Tertio præmitto, quod actus credendi proprie non est actus intelligendi, quo actu intelligit ipsam, *Deus est trinus*, sed est actus assentiendi, quo firmiter assentit illi ut veræ, et ut est actus acquisitus ex puris naturalibus est actus assentiendi firmiter illi, ut veræ, non absolute, sed quia firmiter credo testimonio alterius ipsam firmiter asserenti, ut veram, non quod aliquo modo mihi demonstret illam, quia tunc non assentirem illi propter testimonium fide dignum, sed propter propositiones prius notas et evidentes. Probat ergo Doctor quomodo quis potest naturaliter habere fidem acquisitam, quia secundum Augustinum 11. de Civit. Dei, cap. 3. *Ea quæ remota sunt a nostris sensibus, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus.*

SCHOLIUM.

Explicat primo quomodo viator audita communi Ecclesiæ doctrinæ potest acquirere fidem mysteriorum, de quo 3. d. 23. n. 4. Secundo, necessarium esse infusam fidem, ad quam nemo naturaliter attingit, ibid. n. 14. et d. 25. q. I. vide ibi Schol. n. 2. ubi probatur necessitas fidei infusæ ad salutem, contra quosdam. Quod ait hominem se disponere ad fidem, non loquitur de proxima dispositione, sed de remota, nempe de fide acquisita, quæ communiter ad infusam disponit, quia 7. d. 9. q. 2. n. 14. docet nullum agens naturaliter producere ultimam dispositionem ad formam supernaturalem. Vide Scholium nostrum 4. d. 14. q. 2. n. 14. ubi explicuimus similem loquendi modum Doctoris, ex quo male intellecto, quidam juniores attribuerunt ei, quod intenderit ultimam dispositionem ad gratiam ex naturalibus posse haberi, quod quam longe sit ab ejus mente, ibi ostendimus ex variis locis ejus. Quod ait, quando utraque fides est in eadem anima, unum et eumdem actum elici, juxta inclinationem utriusque, sic puto intelligendum, quod fides humana de Deo Trino et uno, v. g. eliciendo actum acquisitum, inclinat dispositive ad actum fidei infusæ, circa idem objectum, qui tamen elicitur a fide infusa tantum. Huic etiam favet, quod habet 2. distinct. 42. quæst. 4. num. 10. quando potentia variis operationibus agit circa idem objectum, ejus actus intendi et firmari circa illud. Si dicas forte fidem acquisitam coafficere actum infusæ fidei, sicut species intelligibilis, licet naturalis concurrit ad eumdem, respondeo non occurrere, quo efficaciter repellatur, qui sic poneret, sed Doctor nihil hîc dicit de concursu habituum ad actus, an scilicet efficiantur necne, de quo late agit I. d. 17. q. 2. n. 8. et q. 3. n. 61.

Ex his et similibus auctoritatibus ejus habemus, quod credere possumus testimonio aliorum, etiam tam firmiter, ut illud *credere* dicatur apud eum *scire ;* igitur magis possumus, et magis debemus credere testi magis veraci, et adhuc magis communitati, quam personæ singulari. Nunc autem Ecclesia Catholica est communitas maxime vera, quia illa maxime veritatem commendat, et 5.

Testimonio Ecclesiæ standum firmissime.

mendacium reprehendit ; igitur ejus testimonio certissime credi potest, et præcipue in illis, in quibus illa plus damnat mendacium, puta de his, quæ sunt fidei et morum.

...otest quis ...turaliter ...ssentire ...s quæ do- ...et fides.

Potest igitur viator ex natura sua, audita et intellecta communi doctrina Ecclesiæ firma credulitate assentire his, quæ ipsa docet de fide et moribus, inter quæ principale est de Trinitate in Divinis. De ista credulitate acquisita videtur accipi illud ad Roman. 10. *Fides ex auditu*, scilicet sanæ doctrinæ Christi, de qua subdit : *Auditus autem per verbum Christi*. De ista etiam potest accipi illud Augustini contra epistolam fundamenti, *B. Ego*, inquit, *Evangelio non crederem, nisi me Ecclesiæ Catholicæ auctoritas compelleret*.

...æc cla- ...ius ha- ...ntur 83. 24. dist. 3.

Sed ultra istam fidem acquisitam (g) habemus fidem infusam, et ad illam habendam, licet possit homo ex naturalibus se disponere, non tamen ex natura intrinseca, nec etiam concurrentibus quibuscumque causis naturaliter motivis, intellectus ad eam potest attingere, quia illam solus Deus infundit, quia non est causa naturaliter motiva alicujus intellectus causati.

...tus fidei ...nititur fi- ...acqui- ...æ infu- ...sæ.

(h) Comparando fidem infusam et fidem acquisitam ad actum credendi, in hoc conveniunt, quod quando insunt eidem animæ, actus unus et idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque, quia quando sunt duæ formæ, quæ naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario et semper inclinat ad actum, et ideo quandocumque actus elicitur, elicitur secundum inclinationem utriusque. Et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei isti, intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, tunc concedendum est quod actus credendi innititur utrique fidei.

COMMENTARIUS.

(g) *Sed ultra istam fidem acquisitam habemus fidem infusam*, etc. Hîc adverte quando Doctor dicit, quod quis potest naturaliter se disponere ad fidem infusam, hoc non debet intelligi sic absolute, quasi homo ex puris naturalibus possit immediate producere dispositionem, quæ ex natura rei sit dispositio ad illam, quia non est verum ; sed sic intelligitur, quod Deus ordinavit aliquos actus esse dispositionem ad fidem infusam, ad quos actus homo ex puris naturalibus attingere potest, sicut clare exposui *in quarto, distinct.* 14. *quæst.* 2. quomodo ex puris naturalibus potest se disponere ad gratiam, vide ibi, et etiam *in secundo, dist.* 5. *quæst.* 2. *quæstio est de Reportatis Parisiis.*

(h) *Comparando.* Deinde Doctor comparat fidem infusam et acquisitam invicem, et primo ponit convenientiam, et secundo differentiam. Primo dicit quod *comparando infusam acquisitæ, quoad actum credendi, in hoc conveniunt, quod quando insunt eidem animæ, actus unus, et idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque*, non quod unus eliciatur secundum acquisitam, et alius præcise secundum infusam, quasi sint duo actus credendi, sed tantum est unus et idem ; ita actus credendi elicitus a potentia non elicitur quin ad eumdem semper utraque fides inclinet, quando

Quomodo conveniunt fides infusa, et fides acquisita.

simul insunt illæ fides. Et hoc ostendit, *quia quando sunt duæ formæ quæ naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario et semper inclinat ad actum, et ideo quandocumque actus elicitur, secundum inclinationem utriusque.* Patet, quia si in eodem oculo essent duæ formæ inclinantes ad actum videndi præcise circa idem visibile, potentia visiva agens secundum illarum formarum inclinationem ad actum videndi præcise produceret unum actum videndi respectu ejusdem visibilis, sic, quod utraque præcise inclinaret ad illum eumdem actum, imo si essent mille, tantum ad unum inclinarent. An modo isti habitus fidei acquisitæ et infusæ ultra inclinationem habeant etiam activitatem respectu actus credendi, hoc non est præsentis speculationis. Vide tamen quæ dicit Doctor *in primo dist.* 17. *de habitibus.*

Sequitur in littera : *Et si per hoc, quod est actum credendi inniti fidei isti, intelligatur actum elici secundum inclinationem ejus, tunc concedendum est quod actus credendi innititur utique fidei,* quia actus ille credendi elicitur a potentia secundum inclinationem utriusque fidei, quando simul insunt potentiæ.

SCHOLIUM.

Ponit aliquot differentias inter fidem infusam et acquisitam. Prima est, quod ex fide acquisita sine infusa, sæpe elicimus actum credendi, non e contra. Primum patet, quia discredens uni articulo, credit alios sola fide acquisita. Secundum patet, quia fides acquisita est applicatio infusæ ad credendum, et ideo fides hæc est ex auditu. Loquitur Doctor de lege communi, juxta quam prius credit quis fide acquisita, Doctorem, Pastorem, Prædicatorem rerum fidei, vera dicere, quæ credit proposita ab eo fide infusa, esse a Deo dicta. Constat de puero baptizato, et inter infideles ædificato, quod sine Doctore, cui prius fide acquisita crederet, nunquam fide infusa credet, juxta communem legem ; si tamen Deus suppleret vicem Doctoris, quod potest, haberetur actus, fidei infusæ, sine acquisita, quod contingit in particularibus revelationibus. Ratio est, quia fides infusa inclinat ad ea quæ nullam habent evidentiam ex terminis, nec includunt evidentiam connexionis eorum. Si dicas idem esse de acquisita, negatur ; tum quia generatur ex actibus, et sic quamdam evidentiam habet experientiæ, et juxta hoc convenit cum scientia, qua habet objectum sibi præsens, licet per spem, quia ex ipso genita est, de quo optime Doctor 3. distinct. 25. quæst. 2. num. 11. Si autem daretur acquisita, per accidens infusa, idem esset de ipsa, ac de absolute infusa, quia non haberet præsentiam credibilis, esto haberet terminorum species sine prædicatore, vel Doctore, juxta illud Rom. 10. *Quomodo credent ei quem non audierunt, etc.* Vide Doct. 3. d. 23. n. 5. et 13. et dist. 25. q. 1. num. 11.

Est tamen differentia una quantum ad hoc, quod est actum elicere, ista scilicet quod ex fide acquisita, etiam si sola insit, potest elici actus credendi, sicut credimus certis articulis testimonio fide digno asserentis, ad quos tamen non inclinat aliqua fides infusa. Hæreticus enim in uno articulo dissentit, aliis articulis credendo, non ex fide infusa, cum illa non possit stare cum hæresi in quocumque articulo ; sed ex fide solum infusa non potest quis elicere actum credendi, et hoc de lege communi, licet Deus fidei infusæ assistendo, posset movere intellectum ad assentiendum actualiter illi, ad quod fides illa inclinat ; sed tunc forte non ex sola inclinatione fidei istius eliceretur actus ille, sed ex motione divina ; et multo magis de lege communi ex sola fide infusa non potest haberi actus credendi. Hoc patet de puero bapti-

Hæreticu[s] uni articu-lo discre-dens ali[is] credit, se[d] non ex fi[de] divina 3. [d.] 23. n. 2[.] puer bap-tizatus no[n] elicit ac-tum cre-dendi ex so'a fide i[n]fusa 3. dist. 25. [q.] 1. n. 11

zato, quia si postea nutriretur in deserto, vel inter infideles, et nullam haberet doctrinam de credendis, nunquam actum rectum credendi eliceret. Et ratio est, quia fides infusa inclinat ad credendum ea quæ non habent evidentiam ex terminis, nec includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum, si termini sint apprehensi ex sensibus.

Contra, nec fides acquisita includit talem evidentiam.

Responsionem quære alibi.

Additio aliorum. Respondeo, sicut haberi potest in 3. *distinct.* 23. *et* 24. Fidem infusam nobis inesse, est tantum creditum, ideo nullo modo evidentiam facit. Acquisitam experimur nobis inesse, qua mediante objecta credibilia sunt per auditum præsentia, et sic aliquo modo evidentia, licet proprie neutra sit ex objecto evidens. Per infusam sine acquisita non potest quis exire in actum, ut patet statim superius, evidentiam habet acquisita ex testimonio revelantis sive prædicantis.

SCHOLIUM.

Differentia secunda inter fidem acquisitam et infusam, quod illi communiter potest subesse falsum, huic non, quia illa innititur testi fallibili, hæc infallibili ; si tamen Deus immediate aliquid revelaret alicui, nec dedisset auxilia supernaturalia, posset naturaliter elicere actum Fidei, cui non posset subesse falsum, sed tunc oporteret habere evidentiam de attestante, qua habita, constaret immutabiliter verum esse, quod revelat. Vide Doctorem 3. d. 23. num. 15. et 18. Explicat bene quomodo fides acquisita, quando simul cum infusa inclinat ad actum, non potest tendere in falsum. Differentia tertia, quia non experior me exire in actum fide infusa ; est contra de acquisita, quia percipio me videre hæc revelata esse a Deo ex testimonio Dei, consequenter experirer verum esse quod credo, quod repugnat. Hîc etiam tangit, an fidelis, licet non experiatur, credat tamen fide infusa, se habere infusam (de quo vide Scholium 3. dist. 23. ad num. 17. ubi pro hoc aliquot adduxi auctores,) quomodo etiam infusa dependeat ab acquisita, licet fallibili. Vide ibi Scholium ad num. 6. ubi dixi non requiri conditionem esse infallibilem, quod respectu primo venientium ad fidem clarum est, quia propositio Ecclesiæ quoad hos, non est conditio, sed unum credendorum.

Alia differentia est, quantum ad hoc, quod est actum inniti fidei, quia fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, inclinat autem virtute luminis divini, cujus est participatio, et ita non nisi ad illud quod est conforme illi lumini divino ; actus igitur credendi inquantum innititur isti fidei, non potest tendere in aliquod falsum. Sed fides acquisita communiter innititur assertioni alicujus testis, qui posset deficere, et ideo illa fides non tribuit actum credendi, inquantum sibi innititur, quod non possit sibi subesse falsum ; frequenter tamen non sibi subest falsum, quando scilicet testis, cujus testimonio innititur in testificando illud fit verax. Et dixi *communiter*, quia Deo immediate revelanti, posset quis credere credulitate acquisita, nisi aliud non sit verum revelari a Deo, quam actum credendi, vel noscendi causari immediate a Deo in eo cui fit revelatio. Et quandocumque ad idem inclinat fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitæ non subest falsum, non quod hæc necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed ex infusa concurrente cum ipsa ad eumdem actum. Innititur igitur actus credendi fidei infusæ tanquam regulæ certæ, et omnino infallibili,

7. Quære ad hoc in prolog. Reportationum, et infra hîc differentia 3.

Acquisitæ quando cum infusa inclinat ad actum, non potest subesse falsum.

a qua actus habeat, quod non possit esse falsus ; sed innititur acquisitæ tanquam regulæ minus certæ, quia non per illam repugnaret actui, quod esset falsus, vel circa falsum objectum.

Contra istam differentiam potest argui sic, quando ad eumdem actum concurrit regula fallibilis, licet cum regula infallibili, ille actus non est infallibilis. Probatur per simile, quia ex duabus præmissis, quarum una est necessaria, et alia contingens, non sequitur conclusio necessaria. Et ratio est, quia quod dependet ex pluribus, non potest esse perfectioris conditionis quocumque illorum ; nunc autem quicumque actus credendi ad hoc quod eliciatur, dependet a fide acquisita movente ; igitur si illa sit fallibilis, nunquam actus elicitus erit ex principio tali, quin sibi posset subesse falsum.

8. Quare acquisita, cum simul cum infusa tendit in actum non potest tendere in falsum.

Respondet (k) ad quodcumque inclinat lumen fidei infusæ, illud est determinate verum ; si autem ad idem inclinet simul aliud, quod quantum est de se, posset inclinare in falsum, non ab illo alio, ut tale, sed ab isto lumine haberetur, quod in illo actu non sit deceptio.

Tertia differentia posset poni, quæ convenit cum prima, quæ scilicet est, quod non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum ; sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam, vel ejus principium, scilicet testimonium, cui credo, quia si perciperem me habere actum secundum fidem infusam, et cum hoc scirem quod secundum fidem infusam non potest haberi actus nisi determinate verus, perciperem quod actus meus non posset esse falsus, quia ex hoc sequitur quod perciperem quod objectum actus non posset esse falsum, et tunc scirem illud, id est, infallibiliter cognoscerem illud esse verum, quod nullus experitur in se, ut credo, quantumcumque aliquis habeat utramque fidem et secundum utramque assentiat ; tantummodo igitur credimus in universali, quod tendens in aliquod complexum secundum inclinationem fidei infusæ, in hoc non posset errare ; quis autem, et quando secundum eam tendit, nec ipsemet tendens scit, nec alius, nec aliquis certitudinaliter experitur.

Quomodo videmus fidem in nobis.

(l) Contra hoc 13. de Trinit. cap. 1. *Non sic videtur fides in corde, in quo est ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia*, et post : *Illud quod credere jubemur, videre non possumus, ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis.*

Noscere non dicit semper actum noscendi.

Respondeo, intelligit sic fidem videri, quomodo concedit animam semper se noscere, non quod semper sit actus elicitus, sed quia semper est perfecta præsentia objecti actu intelligibilis. Unde subdit ibi, *rerum absentium præsens est fides*, etc. ita quod generaliter illud, ad quod habet anima potentiam accidentalem propinquam noscendi, hoc Augustinus dicit eam noscere.

(n) Aliter diceretur, quod accipit fidem pro actu credendi, de qua ibidem parum post dicit : *Aliquando rebus falsis accommodatur fides*, hoc est, aliquis actus credendi.

COMMENTARIUS.

6. (k) *Respondet ad quodcumque inclinat lumen fidei infusæ, illud est determinate verum.* Sed non est sic de conclusione illata ab una de necessario, et alia de contingenti, quia veritas conclusionis, et evidens unio extremorum in conclusione est præcise ab unione extremorum in præmissis, et quia extrema in præmissis non habent simpliciter necessariam connexionem, licet una præmissa sit de necessario, et alia de contingenti, sicut hìc, omne animal currit, omnis homo est animal ; nam in istis præmissis major et minor extremitas non haberent simpliciter necessariam connexionem, ut patet, quia *currit* et *homo* non necessario connectuntur, ideo in conclusione non sequitur necessaria connexio ; non enim major unitas extremorum potest concludi in conclusione, quam in præmissis, ut expositum est *in* 1. *d.* 2. *p.* 3. *q.* 1. *respondendo ad primum argumentum principale*, conclusio enim præcise sequitur ex præmissis, pro quanto extrema conclusionis connectuntur in præmissis. Sed in proposito, actus, qui est ab inclinatione fidei infusæ est necessari, et determinate verus, et ideo quidquid aliud concurrit cum fide infusa, semper ille actus erit determinate verus, etiam posito quod fides acquisita inclinaret ad actum, cui posset subesse falsum, quia potentia nunquam eliceret talem actum prout esset secundum inclinationem fidei acquisitæ, sed præcise eliceret secundum inclinationem fidei infusæ, et ideo nunquam posset talis actus esse fallibilis, sive falsus ; non enim veritas actus est præcise propter connexionem habituum inclinantium, sicut veritas conclusionis est præcise propter connexionem extremorum in præmissis, et ideo patet quomodo similitudo illa non tenet. Sequitur :

Quis autem, et quando secundum eam tendit, nec ipsemet tendens scit, nec alius, nec aliquis certitudinaliter experitur. Sicut etiam patet de habente habitum charitatis infusæ et charitatis acquisitæ, quamvis sciat se elicere actum secundum charitatem acquisitam, quia percipit se prompte, expedite, faciliter, et delectabiliter illum elicere, quæ sunt conditiones habitus acquisiti, et non infusi, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 12. tamen antequam scit, et hcc de lege communi, se elicere actum secundum habitum charitatis infusum, quia tunc esset certus se esse in charitate, sed tantum scit in universali, scilicet quod actus elicitus, secundum inclinationem charitatis infusæ est vere meritorius, et dignus vita æterna, ut patet *in primo, distinct.* 17. Sic dicendum est in proposito. Duplex charitas.

(l) *Contra hoc.* Arguit Doctor auctoritatibus Augustini probando quod habens fidem infusam cognoscat se habere illam, et per consequens percipiat se operari secundum illam.

Respondet, quod *intelligit sic, fidem videri quomodo concedit animam semper se noscere.* Hìc tamen adverte, quod communiter quando objectum est actu præsens potentiæ in ratione objecti actu intelligibilis, quod ipsa potentia statim potest exire in actum, quia tunc ipsum objectum, ut sic præsens cum potentia, sunt perfecta memoria fœcunda, et per consequens

ex hac expositione auctoritatis, sequitur quod intellectus non tantum pro statu isto potest cognoscere ipsam fidem in se, sed etiam ipsam animam, quod tamen Doctor negat *hic* de anima, *et supra in prolog. quæst.* 1. *et in primo*, *dist.* 3. *quæst.* 3. Et quod memoria perfecta sit quando objectum est præsens perfecte in ratione objecti actu intelligibilis ipsi potentiæ, patet a Doctore *in primo*, *dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 3. *dist.* 3. *quæst.* 7. *et in secundo*, *dist.* 1. *q.* 1. *dist.* 3. *quæst.* 10. *et dist.* 9. et in pluribus aliis locis, vide quæ ibi exposui. Dico ergo, quod Doctor accipit hîc objectum esse præsens ut actu intelligibile, non quod immediate pro statu isto possit movere potentiam, quia bene sequeretur quod posset actu intelligi. Sed sic est præsens præsentia reali, quod si intellectus non esset alligatus statui isto, statim posset illud intelligere, quia solutus ab isto statu (quem Deus ordinavit, scilicet statuendo quod intellectus non possit immediate moveri a mere intelligibili, etiam perfectissime præsenti, nec etiam ab aliquo sensibili immediate, ut patet *in primo*, *dist.* 3. *q.* 3. nullum esset impedimentum quin actu posset illud intelligere, Dico ergo quod fides est sic realiter præsens intellectui in ratione objecti intelligibilis, quod quantum est ex parte sua non posset esse magis præsens, et actu quantum in se est, esset in maxima propinquitate ad movendum intellectum ad sui notitiam ; et similiter intellectus posset immediate concurrere ut altera partialis causa ad actum intelligendi, ita quod nec ex parte intellectus, nec ex parte objecti est aliquod impedimentum, nisi præcise ordinatio voluntatis, quæ ordinavit quod pro statu isto nullo modo possit immediate moveri, nec a seipso, nec ab aliquo mere intelligibili, ut patet *dist.* 3. *primi*.

Quando memoria perfecta quid.

(n) *Aliter diceretur*. Dat Doctor aliam responsionem. Ad auctoritatem dicit quod Augustinus accipit *fidem* pro actu credendi, de qua ibidem parum post subdit : *Aliquando* (inquit) *rebus falsis accommodatur fides, hoc est aliquis actus credendi,* et sic eliciens actum fidei, potest ipsum actu reflexo cognoscere ; tamen credo quod prima responsio magis sit ad mentem Augustini.

SCHOLIUM.

Trinitatem non posse sciri a nobis scientia *quia*, seu a posteriori ; quia nullus effectus deducit in notitiam causæ necessariæ ad ejus *fieri*, vel *esse*, et tantum voluntas Dei necessaria est ad omnes effectus, et quantum ad hoc, non refert quod sit in Unitate vel Trinitate, quia ut habet Doctor I. dist. 4. q. 2. hæc est primo vera : *Deus creat*, non ut supponit pro ullo supposito. Neque etiam potest sciri scientia *propter quid*, seu a priori, quia notitia proprietatis, non habetur nisi per conceptum proprium ejus, cujus est proprietas, et talem non habemus de Deo pro hoc statu I. d. 3. q. 2. et 3.

(n) De scientia autem *quia*, dico quod non potest aliquis modo ex naturalibus attingere ad sic intelligendum Trinitatem in Divinis, quia non potest scire illud de causa per effectum demonstratione *quia*, quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causandum. Sed circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam, quia et principium formale causandi perfectum, et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum, 9.

A posteriori non cognoscitur Trinitas.

ut patet in quadam quæstione præhabita de hoc mota; videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum habens principium formale perfectum.

osterio- non co- ...tur ...vinitas.

(o) De scientia vero *propter quid*, dico quod non potest anima modo ex naturalibus attingere ad sciendum *propter quid*, Deum esse trinum, quia notitia ejus, quod est propriissimum subjecto, non continetur virtualiter primo, et evidenter, nisi in per se, et proprio conceptu subjecti, vel in ipso subjecto sic concepto; esse trinum est hujusmodi respectu Dei; igitur non potest sciri *propter quid* de Deo, nisi habito tali conceptu Dei; sed talis non habetur pro statu isto de lege communi, sicut patet in prima conclusione, quia fuit de simplici notitia terminorum. Probatio majoris, quia tale proprium, aut sciretur de subjecto proprio, et per se concepto, et tunc patet veritas illius majoris; aut sciretur de subjecto concepto in universali, vel distincte, et de ipso sic concepto non potest sciri *propter quid* nisi per se conceptum illius proprium et distinctum. Exemplum, esse primam figuram non potest sciri *propter quid* de aliqua figura in communi, nisi per medium proprium, scilicet per rationem circuli; nec mirum quia prædicatum proprium, ad hoc quod sciatur *propter quid*, requirit medium proprium. De isto *sciri propter quid*, veræ essent duæ primæ conclusiones, quæ quæsitæ sunt supra in quæstione de omnipotentia; sed non sunt hic ad propositum, quia hic tantum quæritur de notitia possibili modo hic haberi ex naturalibus.

trian- primo teri... ...orum ...q. 23. ...d. 7. 4.

COMMENTARIUS.

(n) *De scientia autem quia*. Secundo, 8.

Quomodo intellectus non posset cognoscere Trinitatem.

Doctor in isto primo articulo ostendit quomodo intellectus noster pro statu isto, nec etiam pro quocumque statu, accipiendo ipsum intellectum mere pro potentia naturali (nullo supernaturali concurrente) non possit cognoscere Trinitatem, nec demonstrare demonstratione *quia*. Non enim potest scire illud de causa demonstratione *quia*, quo circumscripto remanet in causa quidquid est necessarium ad causam, sed circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam, quia et principium formale causandi perfectum et completum, et suppositum habens illud principium formale perfectum. Videtur autem ad causationem sufficere suppositum perfectum, habens principium formale perfectum. Et nota quod si hic Doctor per impossibile circumscribat omnes personas Divinas, quod tunc accipit suppositum perfectum pro aliquo per se stante simpliciter, licet non incommunicabiliter, et sic Deus est suppositum perfectum, quia simpliciter per se stans, licet tamen communicabiliter. Et hoc est, quod dicit Doctor *in primo*, *d.* 4. *q.* 2. quod hæc est primo vera, *Deus creat*, prout ly *Deus* non supponit pro aliqua persona, sed pro hoc Deo singulari, et tunc ratio formalis creandi in ipso Deo esset voluntas ejus, ut patuit *in secundo*, *d.* 1. *qu.* 1. *et quodl. q.* 7. Si autem intelligit quod sola persona Patris maneat, adhuc ipse Pater posset creare ita perfecte, sicut et nunc creat, quia

esset suppositum perfectum habens perfectum principium creandi, scilicet voluntatem perfectissimam. De hoc vide Doctorem *in secundo, d.* 1. *q.* 1. Sed in proposito per effectum ut effectus est, devenitur præcise in cognitionem causæ, pro quanto dependet ab illo modo effectus non dependet ab eo ut trino, sed a Deo ut uno, ut patet *in prolog. q.* 1. ergo sequitur quod intellectus per notitiam effectus non cognosceret Trinitatem.

(o) *De scientia vero propter quid.* De tertio principali in isto articulo, scilicet de scientia *propter quid,* dicit quod *non potest modo anima ex puris naturalibus attingere ad Deum trinum propter quid.* Et circa hæc omnia, scilicet *quia et propter quid,* vide quæ exposui *in q.* 1. *prolog.*

9. Nonnulla dubia. Primum. In littera hujus primi articuli occurrunt nonnulla dubia. Primo in hoc: Anima ex puris naturalibus potest ex cognitione hujus entis abstrahendo cognoscere ens in se. Et similiter ex cognitione hujus boni potest cognoscere bonum in se. Et similiter abstrahendo a numero proprie accepto qui est quantitas discreta, rationem proprie discretionis, haberi potest conceptus ejus, quod est Trinitas. Et similiter quodcumque transcendens per abstractionem a creatura cognita potest in sua differentia intelligi, et tunc concipitur Deus quasi confuse, sicut animali intellecto, homo intelligitur.

Secundum. Secundo dubitatur in hoc, quod quando simul insunt fides acquisita et infusa ipsi animæ, actus unus et idem credendi elicitur secundum inclinationem utriusque, quia quando sunt duæ formæ quæ naturaliter inclinant ad actum in eodem operante, utraque quantum est de se, necessario et semper inclinat ad actum, et ideo quandocumque actus elicitur secundum inclinationem utriusque.

Tertio dubitatur in hoc, quod ex sola fide infusa quis non potest elicere actum credendi, et hoc de lege communi, quia fides infusa inclinat ad credendum ea, quæ non habent evidentiam ex terminis, nec includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum si termini sint apprehensi ex sensibus. Tertium.

Quarto dubitatur in hoc : fides infusa non potest inclinare ad aliquod falsum, quia inclinat virtute luminis divini cujus est participatio, et ideo non nisi ad illud, quod est conforme illi lumini divino ; et fides acquisita potest inclinare ad aliquod falsum. Quartum.

Quinto dubitatur in hoc, quod quandocumque ad idem inclinat fides infusa et acquisita, tunc necessario acquisitæ non subest falsum, non quod necessitas sit ex ipsa fide acquisita, sed infusa concurrente cum ipsa ad eumdem actum. Quintum.

Sexto dubitatur in hoc, quod non percipio me inclinari in actum per fidem infusam, sive secundum illam elicere actum, sed tantum percipio me assentire secundum fidem acquisitam, vel ejus principium, scilicet testimonium cui credo. Sextum.

Septimo dubitatur in hoc, quod non potest aliquis ex puris naturalibus cognoscere Trinitatem demonstratione *quia,* circumscripta, per impossibile, Trinitate, haberetur quidquid necessarium est in Deo ad causandum creaturam. Septimum.

Octavo dubitatur in hoc, quod anima ex puris naturalibus non potest scire *propter quid* Trinitatem de ipso Deo. Octavum.

10. Contra primum, et primo contra primam partem, probatur quod anima ex puris naturalibus non potest ex cognitione hujus entis abstrahendo cognoscere ens in se. Et primo instatur sic, quæro a quo immediate causatur cognitio entis in se ex cognitione hujus entis, puta hujus albi? Aut immediate causatur ab hoc albo cognito, aut ab hoc albo absolute, aut a quidditate albedinis, ut priore sua hæcceitate, et hoc aut cognita, aut absolute sumpta, aut specie intelligibili albedinis, aut specie intelligibili entis in se. Hæc divisio videtur sufficiens, sed nullo istorum modorum causatur cognitio entis in se. Non primo, quia pro statu isto nullum singulare immediate movet intellectum, nec ad notitiam sui, nec aliorum; tum etiam quia ut cognitum habet *esse* tantum secundum *quid* album etiam absolute acceptum non est præsens intellectui, nec secundum se, loquendo de albo singulari, nec secundum aliquam speciem propriam, quia pro statu isto non habetur species intelligibilis singularitatis sub ratione propria. Non secundo quia quidditas, ut cognita, habet *esse* diminutum, et per consequens, ut sic, non potest movere intellectum nec ad sui, nec aliorum notitiam; nec similiter ipsa quidditas absolute sumpta, quia ut sic, non est præsens intellectui. Non per speciem intelligibilem, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 6. et ut sic, habet *esse* tantum diminutum, quia tantum *esse* repræsentatum. Nec tertio, quia si species intelligibilis albi causat partialiter notitiam entis in se, hoc non est possibile, nisi prius in eodem intellectu causet notitiam omnium aliorum, quæ immediatius se habent ad album, quia semper prius causat notitiam perfectiorem quam possit, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 2. et sic prius causaret notitiam albi, coloris, qualitatis, absoluti, et sic ascendendo, quod tamen non videtur. Tum etiam, quia species propria albi est eadem ipsi albo, patet, quia per ipsam tantum ipsum album est præsens, et nihil aliud, aliter idem simul esset repræsentativum magis et minus communis, quod non videtur secundum Doctorem *in primo, distinct* 3. *quæst.* 6. contra Henricum. Non quarto, quia tunc quæro a quo illa species entis in se sit causata; non a fundamento, quia tunc illud posset causare plures species diversorum objectorum. Tum etiam, quia si sic, sequeretur quod non posset causare speciem entis in se, nisi prius; vel simul causaret species omnium superiorum ipsius albi, quia cum sit causa mere naturalis, semper producens speciem propinquioris primo objecto, scilicet albo. Tum etiam quia non ponitur causari aliqua species intelligibilis, nisi respectu objecti sensibilis; modo ens in se non est possibile, ut patet, ergo non potest pro statu isto causari species intelligibilis propria ipsi enti in se.

Contra primum.

Singulare non movet intellectum.

Secundo instatur sic: Si conceptus entis potest abstrahi ab hoc ente, quæro, aut abstrahitur ab aliquo posteriori hoc ente, aut ab aliquo priori, ita quod sit in re aliquid, a quo abstrahitur. Non primo, quia proprie talis conceptus abstractus non esset quidditativus. Non secundo, quia tunc in re, puta in Francisco, esset entitas absoluta prior substantia corporea, vivente, sensitiva et rationali, sed hoc non videtur, quia quæcumque entitas 11.

pertinens ad *esse* Francisci, videtur quod sit substantia, aliter ex non substantia esset substantia, quod est impossibile.

Tertio instatur sic : Si ab hoc ente, puta Francisco, potest abstrahi ens in se, sive absolute, tunc sequeretur quod in Francisco essent plures singularitates constituentes ipsum in *esse* singulari, quia a Francisco, ut hoc ente, abstrahitur ens, ut ab hac substantia abstrahitur substantia absoluta, ut ab hoc corpore abstrahit corpus, ut ab hoc animali abstrahitur animal, et ab hoc homine abstrahitur homo. Istæ consequentiæ patent per Doctorem *in quarto, distinct.* 1. *quæst* 1. *et dist.* 8. *et in primo, dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 1. quia potest considerari Franciscus, ut suppositum entis, suppositum substantiæ, corporis, animalis, hominis, etc. Si dicatur quod non est inconveniens esse plures singularitates, ut patet de composito substantiali per se, ubi partes habent propriam singularitatem, saltem insto de pluribus suppositis, quia si a Francisco possunt hujusmodi conceptus abstrahi, sequitur quod idem Franciscus poterit considerari, ut suppositum entis, ut suppositum substantiæ, et sic de aliis descendendo, et ut est suppositum entis non intelligitur tunc suppositum substantiæ, patet, quia ut supposito entis non repugnat perfectio simpliciter, sed bene repugnat ut supposito substantiæ generatæ, ut patet per Doctorem *in primo dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 1. *et distinct.* 8. *q.* 2. *et in quodl. q.* 1. 5.

An supposito repugnet perfectio simpliciter.

12. Instatur quarto, quia quæro de illo ente in se abstracto quid sic ? Aut est actus intelligendi, quo ipsum intelligo, aut idolum fabricatum, per intellectum, aut res concepta. Si primo, hoc non videtur; tum quia ille actus non prædicatur in *quid*, ut patet; tum quia quæro, ad quid terminatur ille actus, aut terminatur ad ens in se, ut prius omni alio pertinent ad *esse* Francisci, et tunc sequitur quod tale ens erit potentiale ad substantiam, corpus, vivens, animal, et rationale, cum ultimate ab omnibus istis perficeretur, et tunc quærit, quomodo contrahitur, aut terminatur ad ipsum Franciscum sive ad ens, et tunc sequitur quod non consequitur ens, ut in se, sed præcise ut in Francisco, et ut sic, non est commune alicui. Si secundo, patet quod non ; tum quia illud idolum non prædicatur in *quid* de Francisco, nisi accipiatur ab aliquo pertinente ad quidditatem Francisci prius ipso Francisco, et tunc ut prius, quæritur de illo quod sit, an ens absolute, an substantia, etc. tum, quia intelligere illud idolum in se non est intelligere ens in se. Si tertio, et hoc non, quia res ut concepta, et tantum unum ens per accidens, est tale non prædicatur in *quid*. Si dicatur, quod accipitur pro re conceptibili habente *esse* præter omne opus intellectus, et tunc arguitur ut prius.

Quinto instatur, et quæro de ipso ente in se, ut est commune Deo et creaturæ, ut dicit hic Doctor, pro quo accipitur aut pro conceptu, aut pro actuali intellectione, et arguitur ut prius, aut pro re, fide pro realitate præter omne opus intellectus, et tunc sequitur quod Deus et creatura non tantum conveniunt in conceptu, sed etiam in vera realitate quod est contra Doctorem *in d.* 8. *q.* 2. qui dicit quod quamvis Deus, et creatura conveniant in conceptu communi, non tamen conveniunt in aliqua realitate.

Sexto instatur, quia posito, quod ens possit in se considerari abstrahendo ipsum ad hoc ente cognito, et ut sic abstracto concipitur Deus quidditative, confuse tamen sic concipiendo, aut concipitur, homo quidditative, quia concipitur sub prædicato dicto in *quid* de ipso homine. Sed hoc non sequitur, quia oporteret prius probare, quod ipsum ens natum sit convenire ipsi Deo quidditative, sed hoc non potest probari; tum quia tale ens est posterius Deo, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 8. *quæst.* 2. tum quia illud a quo acciperetur non esset in Deo in ultima actualitate, sicut nec conceptus dictus in *quid* de pluribus, nam quidquid est in Deo præter opus intellectus est simpliciter in ultima actualite, ut patet per Doctorem in pluribus locis.

13. Secundo instatur contra aliam partem de numero, ubi dicit quod *abstrahendo rationem numeri discreti potest haberi conceptus terminatus.* Hoc non videtur ad propositum, primo, quia personæ divinæ non numerantur, ut probat ipse *in primo dist.* 24. Posito ergo quod possit abstrahere rationem numeri discreti, puta a numero ternario Trinitatem, et sic posito, quod concipiam illam, illa tamen non convenit Trinitati divinæ, sicut conceptus entis Deo convenit, et prædicatur in *quid* de Deo, et sic possum intelligere quod aliquod ens est primum abstrahendo primitatem ab ente, et conjungendo ipsi enti; sed non sic videtur de Trinitate, quia accipiendo Trinitatem sic abstractam non est verum, quod aliquod ens summum sit sic trinum, ut patet.

Secundo instatur sic quærendo de isto prædicato, scilicet *trinum*, ut cum dico, *aliquod ens est trinum*, quid intelligitur per ly *trinum*? Aut præcise actus cognoscendi, quo cognoscitur trinitas numeri discreti; aut intelligitur ipsa trinitas numeri discreti abstracta ab ista et ista trinitate discreta, aut aliquis conceptus, qui dicatur hujusmodi trinitas. Non primo, tum quia intellectio illa vere non prædicatur, significatum enim rei prædicatur; tum etiam quia quæro ad quid terminatur talis intellectio; si ad trinitatem numeri discreti, illa non convenit Deo trino, ut intelligere Deum trinum; aut alteri trinitati, puta personarum in eadem natura, si illa non abstrahitur a numero discreto, ut patet. Non secundo, ut patet, quia illa non convenit Deo trino, de quo loquimur in proposito. Non tertio, quia quæro, quid correspondet illi conceptui? Tandem oportebit invenire aliquod abstractum ab aliquo alio, quam a numero discreto de genere Quantitatis.

Deinde instatur contra aliam partem, in qua dicitur quod cognoscendo ens in sua indifferentia, cognoscendo Deum confuse, sicut concepto animali in se, concipitur homo confuse. Contra, quia nihil concipitur confuse, quod concipitur sub conceptu distinctissimo. Sed concipiendo Deum, ut præcise in ente concipitur sub conceptu distinctissimo, ergo Deus, ut in ente conceptus, non concipitur confuse. Major est nota, quia subjectum includit prædicatum. Minor patet, quia conceptus entis est conceptus in se distinctissimus, imo non potest concipi nisi distincte, ut patet a Doctore *in primo dist.* 3. *q.* 2. qui vult quod cognitio distincta primo et principaliter incipiat a conceptu entis. Conceptus entis est distinctissimus.

14. Distinctio de conceptu entis. Respondeo ad omnes objectiones, præmittendo aliqua necessaria. Primo præmitto, quod conceptus entis in se potest abstrahi ab hoc ente cognito, hoc potest multipliciter intelligi. Primo, quod hoc ens, puta hæc albedo, ut hæc sit immediate cognita ab intellectu, et ut sic cognita, potest abstrahere ens in se; et hic sensus est falsus, quia talis non potest primo, immediate cognosci ab intellectu pro statu isto. Secundo, quod hæc albedo immediate moveat sensum exteriorem, et post imaginationem, sic, quod albedo extra causet speciem sui sensibilem in organo visus, et illa eadem species causet speciem sensibilem in imaginativa, quæ dicitur phantasia, et sic potentia visiva cognoscit albedinem in se præsentem per speciem sensibilem impressam in organo visus, et virtus imaginativa per ipsum phantasma cognoscit eamdem albedinem etiam non præsentem, et post phantasma una cum intellectu agente causat speciem intelligibilem in intellectu possibili, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. *et infra quæst.* 15. et sic tandem cognoscitur primo ipsa albedo per illam speciem intelligibilem, qua intellecta potest hæc albedo intelligi, non tamen sub ratione propria singularitatis, ut patet a Doctore *in primo*. Et hoc modo potest intelligi dictum Doctoris, scilicet quod ab isto ente, puta ista albedine, quæ ut singularis, non tamen sub ratione propria singularitatis, primo apprehenditur a sensu exteriori, et immediate, post a sensu interiori, et ultimo ab intellectu, sic tamen, quod intellectus primo apprehendit eam in se quidditative, et post, ut singularem, confuse tamen; et hoc modo ab ente sic cognito, potest abstrahi ens in se.

Secundo præmitto, quod tenendo, (ut credo esse verum, imo necessarium secundum opinionem Doctoris) istam veritatem, scilicet, quod in cognitione abstractiva non concurrat objectum intelligibile, sed tantum species intelligibilis, ut alias exposui; potest sustineri primo, quod eadem species intelligibilis quæ immediate causatur a phantasmate, ut primum et immediate repræsentativum ipsius albedinis, possit non tantum partialiter causare notitiam abstractivam ipsius albedinis, sed etiam quod possit partialiter causare notitiam omnium essentialiter et virtualiter contentorum in ipsa albedine, et sic potest immediate causare cognitionem omnium superiorum, et sic causare cognitionem entis in se, et etiam omnium passionum virtualiter contentarum, ut exposui *in primo, dist.* 3. *q.* 2. *et* 3. et aliqualiter *in secundo, dist.* 3. Secundo potest sustineri, quod quodlibet essentialiter contentum in ipsa albedine habeat propriam speciem intelligibilem, ita quod color habeat propriam, et sic ascendendo usque ad ens inclusive, et similiter quod omne naturaliter conceptum habeat propriam speciem intelligibilem Sed omnes istæ species ordinate causantur ab intellectu agente, et ab ipso phantasmate, vel forte una species causat aliam, ut puta species intelligibilis albedinis causat speciem coloris, et alias aliorum superiorum. Sed hoc non ita assero. Istis præmissis, cum dicitur, tenendo opinionem Doctoris, scilicet, quod singulare non immediate movet, patet responsio ex primo præambulo quomodo singulare moveat, et quo- 15.

In cog[...]tione a[...]strativ[...] non co[...]currit o[...]jectum [...]telligibil[...] Specie[...] movet, non obj[...]tum i[...] specie[...]

An singulare moveat.

modo non moveat. Et cum dicitur de quidditate in se, concedo quod ipsa non movet, cum tantum habeat *esse* diminutum. Cum dicitur de specie intelligibili, dico, quod tenendo primum modum de ipsa specie, quod ipsa immediate movet ad notitiam albedinis in se et immediate post ad notitiam coloris, et sic ascendendo, et hic non ponendo aliud impedimentum, puta imperium voluntatis, de quo *in secundo, dist.* 9. *et dist.* 42. vide quæ ibi exposui, et tunc habita cognitione entis in se, potest intellectus, saltem imperio voluntatis, firmare se in cognitione entis in se, et hoc sufficit. Potes etiam dicere, ut dixi *in primo.* Tenendo etiam secundum modum, scilicet, de pluralitate specierum intelligibilium, potest dici quod ordinate causantur ab ipso fundamento et intellectu agente, et tunc voluntas potest modo uti una specie intelligibili, modo alia, sicut exposui *in primo, dist.* 3. *et in dist.* 9. Et hoc vide quæ dixi *in primo, dist.* 3. *quæst.* 2.

...ralitas ...cierum ...omodo ...usa ur.

16. Ad secundum dico breviter, quod conceptus entis potest abstrahi ab aliquo, quod est actu in Francisco prius, sicut etiam animal abstrahitur ab aliquo priori in Francisco, puta a sensitivo, vel aliquo alio. Et cum infertur, quod tunc in Francisco esset aliquid pertinens ad *esse* ipsius, quod non esset formaliter substantia, dico, quod oportet hoc concedere; nec sequitur quod ex non substantia fit substantia, imo si Franciscus est substantia fit ex substantia, quia fit ex ente, ut contracto ad substantiam. Dico ergo, quod ens, ut aliquo modo prius substantia creata, est suo modo potentiale ad ulteriores differentias, vel modos intrinsecos, non tamen est ita potentiale, sicut res, a qua accipitur animal, sive conceptus animalis ad animam intellectivam, a qua accipitur conceptus rationalis, cum sint diversæ res, sed forte eadem res inducit aliquam realitatem quidditativam, a qua accipitur conceptus entis, sicut forte ab eadem albedine accipiuntur distincti conceptus, ita quod ab una realitate albedinis accipitur conceptus coloris, et ab alia priore conceptus qualitatis, et ab alia adhuc priore accipitur conceptus entis, et sicut conceptus coloris acceptus ab una realitate in albedine est contrahibilis ab alio conceptu contractivo, sive determinativo accepto ab ultima realitate albedinis, ita quod realitas a qua accipitur conceptus coloris, est suo modo potentialis ad realitatem a qua accipitur conceptus differentiæ, puta conceptus disgregationis ; sic pariformiter videtur dicendum, quod realitas a qua accipitur conceptus qualitatis sit suo modo potentialis ad realitatem, a qua accipitur conceptus differentiæ contractivus, sive determinativus ipsius conceptus qualitatis ad colorem. Sic similiter potest probabiliter dici, quod realitas a qua accipitur conceptus entis in se, sit suo modo potentialis ad realitatem, a qua accipitur conceptus contractivus, sive determinativus ipsius conceptus entis, sive ille conceptus contractivus sit differentia, sive gradus intrinsecus, sive modus aliquis alius, de hoc non curo. Et sic patet quomodo nullum est inconveniens in eadem re ponere plures realitates quidditativas, et ad quidditatem rei vere præter omne opus intellectus pertinentes.

...vebit in illos, ...ui po-

...nunt gradum sensitivum distinctum realiter ab intellectivo.

Ad tertium, dico primo, quod esse plures singularitates partiales in ali- 17.

quo, non tantum non est inconveniens, sed est necesse illud ponere, ut patet in composito substantiali ex materia et forma, ubi materia habet propriam singularitatem aliam a singularitate compositi, et aliam a singularitate formæ ; et similiter forma habet propriam aliam a præmissis. Et hoc patet a Doctore *in secundo dist.* 3. sic non videtur inconveniens, quod uniformiter sint plures singularitates, quia plures entitates partiales. Esset tamen inconveniens, imo simpliciter impossibile, quod in eodem singulari possint esse plures singularitates totales vel ultimatæ, quia tunc esset singulare duabus singularitatibus completive et æque perfecte ab una sicut a duabus, et sic simul posset esse singulare, et non singulare, quia circumscripta una, et posita alia esset, quia singularitas ejus esset, et non esset, quia alia circumscripta. Hæc consequentia patet a Doctore in pluribus locis. In proposito tamen dico quod non essent tot singularitates quot entitates, sive realitates in Francisco, nisi essent ibi realiter distinctæ ; et patet, quia hæc albedo est tantum unum singulare, et præcise una singularitate, et non pluribus, et tamen distinguuntur in ea plures realitates, ut supra patuit; sed quia non distinguuntur ibi realiter, sed tantum vel ex natura rei, vel formaliter, ideo non dicunt distinctas singularitates. Potest tamen unico verbo dici quod tot sunt ibi singularitates, quot sunt realitates pertinentes ad quidditatem, ita quod si illæ entitates distinguuntur ab invicem realiter, similiter et singularitates distinguuntur realiter, si formaliter, formaliter, si præcise ex natura rei, sic sunt distincta singularia ex natura rei ; et sic concedo quod eo modo quo distinguuntur in albedine realitates, eo modo sunt tot singularia, et tamen erit hæc albedo tantum, videlicet singulare totale et ultimatum ; et sic patet quomodo hæc albedo potest vere considerari ut singulare entis, ut singulare coloris, ut singulare qualitatis, ut singulare albedinis, et hoc loquendo ex natura rei, et non tantum conceptibiliter, ut supra patuit.

Et cum ultra infertur de supposito, puta, quod Franciscus potest considerari ut suppositum talis, etc. dico, quod non accipit ibi Doctor suppositum prout est in communicabile, et ut *quo* et ut *quod*, de quo ipse loquimur, *in primo d.* 2. *p.* 2. *q.* 1. secundum quod ut suppositum dicit negationem duplicis dependentiæ, scilicet actualis et aptitudinalis, de quo Doctor *in tertio, dist.* 1. *q.* 1. *et infra in quodl. quæst.* 19. sed accipit suppositum pro singulari entis, id est, quod perfectio simpliciter est melior in quolibet ente, quam suum incompossibile. Et sicut est melius simpliciter animam esse sapientem simpliciter, quam includere suum incompossibile, et tamen anima non est proprie suppositum. similiter est melius simpliciter hunc colorem, ut est singulare entis, habere sapientiam infinitam, quam habere suum incompossibile, quia ut ipse color præcise consideratur ut ens, sibi non repugnat talis perfectio, licet sibi repugnet ut est singulare coloris. Et quod Doctor non accipiat ibi suppositum proprie, de quo supra, patet, quia ipse concedit quod est melius simpliciter Deum habere intellectum, et voluntatem et sapientiam, quam habere eorum incompossibilia ; et tamen ipse Deus, ut Deus, non est suppositum

18. Quomo accipiat[ur] suppos[i]tum.

alicujus, accipiendo suppositum modo præexposito.

19. Ad quartum, dico primo, quod forte non erit inconveniens dicere ipsum ens in se esse actum intelligendi, quo intelligo Franciscum, ut ens absolute. Cum instatur, quod talis actus non prædicatur in *quid*, dico, quod prædicari in *quid* de alio potest dupliciter intelligi, vel quia est de quidditate illius de quo prædicatur; vel quia accipitur ab aliquo pertinente ad quidditatem subjecti, de quo prædicatur, et hoc accipiendo *subjectum* non pro termino, nec pro actu intelligendi, quo intelligo Franciscum, sed pro significato, et pro re Francisci. Primo modo concedo quod non prædicatur in *quid*, quia nullus actus intelligendi est de quidditate alicujus subjecti. Secundo modo prædicatur in *quid*, quia ille actus intelligendi accipitur ab entitate quidditativa in Francisco, et hoc modo non videtur forte inconveniens. Cum secundo infertur, ad quid terminatur ille actus intelligendi? dico, quod ad entitatem quidditativam in Francisco. Et cum dicitur, quod talis entitas erit potentialis ad ulteriores entitates. Dico primo, quod si ponatur quod entitas absolute in Francisco nullo modo præter opus intellectus intelligitur ex natura rei prior, quod tunc terminatur ad Franciscum; ut præcise consideratum sub ratione entis. Dico tamen, et melius, quod terminatur ad realitatem quidditativam suo modo priorem omni alia realitate in Francisco, sicut in albedine distinguuntur realitates, ut supra patuit. Dico secundo, quod secundum aliquos posset concedi quod ens in se, quod ponitur prædicari in *quid* de decem Prædicamentis, ponitur quoddam

Prædicari in quid potest accipi dupliciter.

dolum fabricatum ab intellectu, quod tamen dicitur prædicari in *quid*, non quod sit de quidditate illius, de quo prædicatur, sed quia accipitur ab aliquo pertinente ad quidditatem subjecti.

Dico tertio, et melius primo et secundo modo, et magis ad mentem Doctoris, quod ens in se, ut ponitur commune Deo et creaturæ, accipitur pro aliquo conceptibili, ita quod in Francisco sunt ex natura rei distincta conceptibilia. Potest enim concipi ut homo, ut animal, ut corpus, ut substantia, ut ens, ita quod in ipso est alia et alia realitas, a quibus accipitur alius et alius conceptus; et sicut ab una accipitur conceptus substantiæ, ita ab alia accipitur conceptus entis, aliter Franciscus non posset vere considerari, sive intelligi, ut singulare hominis ut singulare animalis, ut singulare substantiæ, et ut singulare entis. Et ut intelligitur singulare substantiæ, præcise non intelligitur ut singulare corporis, nec similiter ut præcise intelligitur singulare entis, non intelligitur singulare substantiæ, nec corporis. Et concedo breviter, quia realitas, a qua præcise accipitur conceptus entis, si esset realiter distincta ab aliis realitatibus perficientibus Franciscum, quod vere realiter perficeretur ab illis, sicut et nunc quando genus et differentia accipiuntur ab alia et alia re realiter distinctis, quod res a qua accipitur genus realiter perficitur a re a qua accipitur differentia. Sed si realitas a qua accipitur conceptus entis, non distinguitur ab aliis realitatibus realiter aliquo alio modo, tunc dico quod eo modo quo distinguitur a posterioribus realitatibus, eo modo dicitur perfici ab illis, ut patet supra co- 20.

piosissime de realitatibus in albedine. Et dixi *de realitate entis in creaturis tantum*, quia in Deo non pono aliquam realitatem priorem, a qua accipitur conceptus entis, cum omnis realitas divinæ essentiæ sit ibi in ultima et perfectissima actualitate, et per consequens nullo modo est in potentia, nec quasi in potentia ad aliam, imo existentia essentiæ divinæ quæ est in ultima et perfectissima actualitate, ponitur de intellectu quidditativo ipsius, ut patet a Doctore *in primo dist*. 2. *parte* 1. *quæst*. 2. *dist*. 25. *et in quodl. q*. 1. *art*. 1. et sic patet responsio.

In Deo non ponitur realitas aliqua prior.

21. Ad quintum dico, quod conceptus entis prout accipitur a creatura, accipitur ab aliqua realitate quidditativa in ipsa creatura, et sic proprie dicitur ille conceptus prior Francisco, pro quanto accipitur ab aliquo priori in Francisco. Et similiter dicitur prædicari in *quid*, et esse de quidditate Francisci, pro quanto accipitur a realitate pertinente realiter ad *esse* quidditativum Francisci, eo modo quo etiam ponimus animal, sive hominem actu prædicari in *quid* de pluribus, non quod conceptus hominis sit simul de quidditate illorum, quia illud quod sic prædicatur, ponitur unus conceptus numero in se formaliter, sed quia accipitur ab entitate pertinente ad essentiam Francisci, etc. ideo dicitur de illis prædicari in *quid*. Et de hoc vide quæ exposui per longum tractatum *in secundo, dist*. 3. *q*. 1. ubi de hac materia extant singularia dubia. Sed loquendo de conceptu entis prout dicitur prædicari in *quid* de Deo, dico, quod talis conceptus nullo modo accipitur ab aliqua entitate in Deo quidditativa perfectibili, vel quasi perfectibili ulteriori entitate pertinente ad entitatem ipsius, quia in Deo præcise est una entitas essentialis et quidditativa, quæ est natura mere intellectualis, quæ, ut consideratur prior omni suo attributo, et omni gradu intrinseco, est simpliciter indistincta et singularissima, ita quod non est ibi considerare aliquam realitatem aliquo modo contrahibilem et perfectibilem quidditativam, cum sit una tantum omnino præter omne opus intellectus indistincta, imo sic est una et indistincta, quod ex se formaliter est *hæc*, et nullo modo est *hæc* per hæcceitatem aliquo modo distinctam præter opus intellectus, et sibi ut priori advenientem, est enim in ultima actualitate et perfectissima et de se formaliter *hæc*, et in tali priori nullam penitus pono distinctionem; et hæc omnia possent probari ex diversis dictis Doctoris *in primo, dist*. 2. *parte* 2. *et dist*. 5. *q*. 2. *et dist*. 28. *et in quodl. q*. 1. et in pluribus aliis locis. Concedo ergo quod conceptus entis non accipitur ab aliqua realitate priore aliquo modo in essentia divina, sed accipitur immediate ab ipsa essentia omnino indistincta, et sic talis conceptus nullo modo ponitur de quidditate Dei, quia conceptus, qui proprie ponitur de quidditate illius, de quo prædicatur in *quid*, accipitur ab aliquo pertinente ad *esse* quidditativum illius, sic tamen quod illud de quo prædicatur, includat aliquid aliud præter realitatem, a qua accipitur conceptus dictus in *quid*, sicut patet de homine, qui prædicatur in *quid* de Francisco, quia Franciscus ultra naturam humanam, a qua accipitur conceptus hominis, includit etiam propriam singularitatem contractivam humanitatis. Patet ergo quomodo conceptus entis nullo modo

Notatur hîc pulcherrime quomodo conceptus entis prædicetur in quid de Deo.

ponitur de quidditate Dei, prædicatur tamen in *quid* de ipso Deo, quia accipitur ab ipso Deo præcise, ut priori omni attributo, et omni gradu intrinseco, qui Deus, ut sic, nihil aliud significat, nisi naturam divinam singularissimam perfectissime existentem, et in ultima et perfectissima actualitate, quæ sic tantum dicit *esse* quidditativum, et præcise unum omnino, præter omne opus intellectus indistinctum.

22. Quomodo Deus et creatura conveniunt.

Ex his apparet quomodo Deus et creatura conveniunt in conceptu entis, et non in aliqua realitate communi, quia nihil reale est aliquo modo commune Deo et creaturæ, sed præcise est conceptus, qui non accipitur ab aliqua realitate potentiali Deo et creaturæ; sicut dicimus quod conceptus hominis accipitur ab aliqua natura communi Francisco et Joanni, id est, ab humanitate indifferente ad singularitatem Francisci, et singularitatem Joannis, ut diffuse exposui *in secundo, distin.* 3. *q.* 1. Sed an decem Genera conveniant quidditative in conceptu entis, accepto ab aliquo communi ex natura rei ipsis generibus, dico, quod non haberem hoc pro inconvenienti, quod tale commune sit diversimode determinabile. Sed omittatur pro nunc cum non multum faciat ad propositum nostrum; sufficit enim ad propositum nostrum habere quod conceptus entis prout prædicatur in *quid* de aliqua creatura, quod accipitur ab aliqua realitate quidditativa ipsiu; sed prout prædicatur in *quid* de Deo, præcise accipitur ab ipso Deo penitus indistincto.

Ad sextam et ultimam instantiam, ad hanc partem pertinentem, dico breviter, quod sufficit quod ille conceptus entis possit accipi ab ipso Deo omnino indistincto dicente perfectissimum *esse* quidditativum, et sic concedo, quod potest abstrahi ab ipso immediate, et non ab aliquo priore in Deo, ut supra exposui; et sic concipiendo ens in se, tamen abstractum a creatura, concipitur quidditative ipse Deus, non in se quidditative, sed in aliquo conceptu quidditativo, id est, quod concipiendo aliquid in se, quod natum est prædicari de alio in *quid*, concipio illud aliud quidditative, id est, quod præcise concipio prædicatum natum dici in *quid* de illo, et sic concipiendo ens in se concipio Deum quidditative, id est, concipio aliquid in se, quod natum est prædicari in *quid* de Deo, non tamen quod sit de quidditate ejus, sed quia natum est abstrahi ab ipso Deo, qui dicit perfectam entitatem quidditativam. Sed de creatura prædicatur in *quid*, et est de quidditate ejus modo præexposito.

23. Trinitas potest accipi non in se, et in conceptu.

Ad instantias contra secundam partem de numero etc. Pro majori intelligentia præmitto aliqua: Primo, quod accipiendo Trinitatem non in se, sed in conceptu, puta, quod tres personæ accipiantur pro tribus conceptibus distinctis, forte hoc modo isti conceptus possunt numerari. Sed de hoc dictum est *in primo, dist.* 3. *q.* 5. de vestigio Trinitatis, et *dist.* 24. Accipiendo tamen personas pro ipsis significatis, certum est quod non numerantur propter causam a Doctore assignatam *in* 1. *dist.* 24. Secundo præmitto, quod Doctor non intelligit proprie de numero, ita quod cum dico *aliquod ens est trinum*, non intelligit de numero ternario proprie sumpto, sed intelligit de numero eo modo quo potest intelligi, poni; et quia numerus

est primo nobis notus ex divisione continui, et ex aggregatione unitatum secundum quas numeramus, ideo ab ipso numero proprie accepto abstraho rationem discretionis, quæ ponitur communis omni numero, sive proprie, sive improprie accepto. Et tertio præmitto, quod Doctor non accipit hîc Trinitatem sic absolute, sed sicut ab hoc ente abstraho rationem entis in se, et ab hoc numero rationem numeri in se, et ab hac unitate rationem unitatis in se, et ab hoc supposito rationem suppositi in se, et ab hoc summo rationem summi in se, et conjungendo omnia ista, formo hanc propositionem, *aliquod ens summum est trinum et unum*, id est, aliquod ens summum unum et idem perfecte est in tribus suppositis, sive aliqua natura summa omnino in se una, et indivisa est simpliciter, et perfecte in tribus suppositis realiter ab invicem distinctis, et sic patet intentio Doctoris, et per consequens patet etiam responsio ad illa duo argumenta.

24. Deus non distincte cognoscitur per conceptum entis.

Ad instantias contra aliam partem, dico breviter quod Deus nullo modo dicitur distincte cognosci per conceptum entis, quia tunc dicitur aliquid distincte cognosci, quando cognoscitur secundum omnia pertinentia ad *esse* illius, et sic albedo distincte cognoscitur quando cognoscitur secundum omnes realitates, a quibus accipitur alius et alius conceptus; et sic non posset distincte concipi in re, nisi concipiatur secundum realitatem, a qua accipitur conceptus entis, nec per consequens conceptus albedinis posset distincte concipi, nec omnes conceptus pertinentes ad conceptum ejus conciperentur, et sic oportet quod concipiatur primo conceptus entis. Sed in Deo non sunt hujusmodi realitates, ut supra patuit, sed tantum una realitas quidditativa omnino indistincta, quæ ex natura rei, vel totaliter scitur, vel totaliter ignoratur, et ut sic nullo modo est resolubilis in aliquid prius, et per consequens non diceretur aliquo modo distincte cognosci per conceptum entis, et ut sic, est non tantum summe simplex, sed etiam simpliciter simplex. Si vero accipiatur Deus non ex natura rei, sed pro conceptu, tunc forte conceptus entis includitur in tali conceptu, et per consequens posset ille conceptus distincte cognosci per distinctam cognitionem omnium pertinentium ad ejus conceptum, et quia conceptus entis sic pertinet, tunc cognitio distincta ejus primo incipit a conceptu entis.

Dubium.

Sed postea est difficultas, utrum ab una et eadem re omnino præter opus intellectus indistincta, possunt esse plures conceptus quidditativi; pro nunc omitto hanc difficultatem, alias tamem prolixe pertractandam. Ad propositum tamen dico, quod quamvis conceptus entis in se sit omnino distinctus, nec possit in se confuse concipi confusione partium actualium, est tamen confusus confusione partium potentialium, quia contrahibile ad omnia inferiora, et sic cognoscendo aliquid, ut præcise in tali conceptu concipitur confuse.

Responsi[o]

Dico tamen breviter, quod in proposito dicitur aliquid cognosci distincte, quando in se cognoscitur, et non præcise, ut in alio, et per consequens dicitur Deus tantum confuse concipi, ut præcise concipitur in ente.

Quid si[t] distinct[e] concipi.

Dicitur autem distincte concipi quando in se perfecte concipitur et cognoscitur. Ex his patet responsio ad illas duas instantias,

nec oportet nunc aliter respondere.

Secundo principaliter instatur contra secundam conclusionem, probando quod idem actus non eliciatur a fide infusa et acquisita. Et primo sic, habitus specie distincti necessario inclinant ad actus specie distinctos. Patet ista, quia sicut actus distinguuntur specie ex objectorum specifica distinctione, sic similiter habitus videntur ut specie distincti, præcise inclinare ad actus specie distinctos. Sed fides infusa et acquisita sunt habitus specie distincti ; patet, quia supernaturale, ut hujusmodi specie distinguitur a naturali, sicut etiam corruptibile et incorruptibile ; tum etiam, quia si essent ejusdem speciei, posset habitus infusus causari a causa naturali ; patet, quia si unum individuum potest naturaliter causari, etiam quodlibet ejusdem rationis poterit naturaliter causari ; ergo est impossibile quod unus et idem actus credendi sit simul secundum inclinationem utriusque habitus.

Secundo instatur sic : Plures habitus acquisiti specie distincti, etiam loquendo de habitibus fidei, non possunt simul inclinare ad unum et eumdem actum ; ergo nec multo minus habitus acquisitus, et habitus supernaturaliter infusus. Consequentia patet, tum quia supernaturalis et naturalis minus conveniunt, quam duo naturaliter acquisiti ; tum etiam, quia naturaliter acquisiti habent evidentiam ex testimonio creato, cui firmiter creditur ; non sic supernaturalis. Antecedens patet, quia respectu hujus articuli : *Deus est trinus et unus*, potest causari habitus inclinans ad actum respectu illius conclusionis, sive articuli. Et respectu hujus articuli : *Verbum caro factum est*, potest acquiri alius habitus a Deo præcise inclinans ad assentiendum huic articulo : *Verbum caro factum est*, et tamen isti habitus fidei nullo modo inclinant ad eumdem actum, imo præcise ad distinctos actus. Nota.

Tertio instatur sic, quia si isti duo habitus inclinant ad eumdem actum eliciendum a potentia, inclinant etiam ad conditiones secundum quas elicit actum, aliter non inclinarent potentiam ad actum eumdem eliciendum. Sed præcise habitus fidei acquisitus inclinat potentiam ad prompte, faciliter, expedite et delectabiliter actum eliciendum, et non habitus infusus ; patet, quia istæ sunt conditiones præcise habitus acquisiti ex frequentatis actibus, ut patet a Doctore *in primo dist.* 17. ubi vult quod habitus charitatis non habeat has conditiones ; ergo sequitur quod isti habitus non inclinant ad eumdem habitum.

Quarto instatur, et pono casum quod quis acquisiverit habitum fidei 26.
valde intensum de aliquo articulo includente falsitatem, puta, quod inclinet potentiam ad assentiendum huic : *Deus non est trinus et unus*, et post stante illo habitu, infundatur habitus fidei inclinans ad assentiendum huic : *Deus est trinus et unus*, quia hoc non repugnat, licet enim habitus fidei infusus non stet cum actu quo quis assentit huic : *Deus non est trinus et unus*, sicut nec charitas cum actuali peccato mortali, tamen stat cum habitu, sicut et charitas stat cum habitu vitioso, quia non statim habitus vitiosus deletur, infusa gratia, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 14. *q.* 1. hoc stante, patet quod non sequitur quod eliciatur actus idem secundum

inclinationem utriusque habitus, imo inclinant ad actus oppositos, et tamen isti duo habitus sunt in eodem operante.

Quinto instatur, et pono quod habitus sive naturalis, sive supernaturalis concurrat active ad actum, ut videtur tenere Doctor *in primo dist.* 17. *et in* 3. *dist.* 27. ita quod non tantum inclinent ad actum, sed partialiter concurrant, ut duæ causæ partiales. Sed duo habitus specie distincti non possunt causare unum et eumdem actum specie, et multo minus unum numero ; patet, quia sicut duo objecta specie distincta non possunt esse duæ causæ partiales integrantes unam, sive non integrantes respectu unius actus specie, ut patet *in primo dist.* 3. *q.* 7. ergo nec habitus specie distincti, quales sunt habitus infusus et acquisitus.

Sexto instatur per argumentum a majori, si de quo magis videtur inesse, et non inest, ergo nec de quo minus. Sed magis videtur, quod duo habitus, solo numero differentes, possint inclinare potentiam ad eumdem actum eliciendum, quam duo habitus specie distincti ; patet ista major, sed duo habitus solo numero differentes, puta habitus, quo distincte cognosco Franciscum, et habitus, quo distincte cognosco Joannem (habitualiter tamen) non possunt inclinare intellectum ad unam cognitionem numero, ut patet ; ergo. Sicut se habent duæ species intelligibiles specie distinctæ in eodem operante ad actum intelligendi, sic se habent habitus fidei infusus, et habitus fidei acquisitus in eodem operante ad actum assentiendi. Patet similitudo, quia æque species ponuntur duæ formæ in eodem operante respectu actus, sicut et habitus illi ; tum etiam quia illæ species ponuntur quasi habitus, ut patet a Doctore *in primo dist.* 3. *q.* 6. tum etiam, quia ponuntur in eodem operante ut causæ partiales actus cognoscendi, sicut illi habitus ponuntur in eodem operante ut causæ partiales actus cognoscendi, sicut illi habitus ponuntur in eodem operante causæ partiales actus assentiendi. Nec videtur neganda ista similitudo, sed duæ species intelligibiles non possunt concurrere ad unum et eumdem actum cognoscendi, quando specie distinguuntur, ut patet ; ergo nec isti habitus species distincti, ut supra probavi, quod specie distinguuntur. Et posito quod specie non distinguantur, adhuc stat ratio, quia duæ species intelligibiles solo numero differentes, ut species intelligibilis Francisci, et species Joannis, quæ solo numero differunt non possunt causare unum et eumdem actum numero intelligendi, ut patet *in secundo d.* 3. vide quæ ibi exposui, sic erit in proposito de istis habitibus.

Respondeo ad istas instantias. Ad primam concesso quod distinguantur specie illi habitus, non sequitur conclusio, quia major est falsa, loquendo de duobus habitibus, quorum unus est infusus, et alius acquisitus, comparando eos ad unum et idem objectum, sicut in proposito fides infusa respicit simpliciter idem objectum, quod et fides acquisita. Et sic duæ formæ in eodem operante respicientes idem penitus objectum, et inclinantes potentiam ad illud idem, videntur semper inclinare ad eumdem actum, Et cum probatur de habitibus acquisitis specie distinctis, dico, quod non

27. Responsio ad instantias.

est simile, quia causantur ab actibus specie distinctis, qui actus distinguuntur specie propter distincta objecta, a quibus causantur, et sic necessario, ut sic specie distincti, respiciunt distincta objecta, specie distincta, et per consequens habitus causati ab illis actibus dicuntur specie distingui ab objectis specie distinctis, quæ immediate respiciunt, et per consequens non possunt inclinare potentiam ad unum et eumdem actum, ut patet. Si tamen per possibile, vel impossibile illi habitus specie distincti inclinarent potentiam ad idem simpliciter objectum, dico, quod potentia eliceret præcise unum actum secundum inclinationem utriusque habitus.

Ad secundum, concesso antecedente, negatur consequentia, quia plures habitus acquisiti specie distincti necessario inclinant ad plura objecta complexa, forte specie distincta, ut patet in exemplis, et per consequens non possunt inclinare potentiam ad unum et eumdem actum respectu unius et ejusdem objecti complexi. Sed habitus infusus semper inclinat ad idem objectum, ad quod inclinat fides acquisita, ideo inclinant potentiam ad eliciendum eumdem actum circa idem objectum complexum. Nota tamen, quod loquendo de habitibus acquisitis, non videtur quod unus et idem habitus inclinet ad assentiendum pluribus objectis complexis, quia unus habitus potest esse præcise causatus ex pluribus actibus, assentiendi huic complexo : *Deus est trinus et unus*, ita quod præcise inclinat potentiam ad eliciendum actum circa illud complexum, et respectu hujus complexi : *Christus mortuus est*, potest causari alius habitus ex frequentatis actibus assentiendi illi complexo, et cum habitus semper inclinet ad similes actus, sequitur quod præcise inclinabit ad actum respectu ejusdem complexi, et sic videtur ponere plures habitus acquisitos respectu alterius et alterius complexi ; potest tamen dici unus habitus acquisitus aggregatus ex omnibus habitibus acquisitis. Sed habitus fidei infusus videtur tantum unus inclinans ad omnes articulos, et concurrens cum omnibus aliis habitibus acquisitis, sicut charitas infusa ponitur tantum unus habitus, et potest concurrere ad omnes actus aliarum virtutum in voluntate existentium. Et sic videtur quod idem habitus fidei infusus habeat aliam et aliam inclinationem ad alium et alium articulum, et semper simul inclinet potentiam ad eliciendum actum circa idem complexum, circa quod habitus acquisitus inclinat, ita quod quando unus habitus acquisitus inclinat ad actum circa aliquem articulum, semper infusus inclinat ad eumdem actum.

Ad tertium dico, quod habitus infusus absolute inclinat potentiam ad 28.
eliciendum eumdem actum, ad quem inclinat habitus acquisitus, non tamen sequitur quod potentia inclinata eodem modo eliciat actum, ut Nota.
utitur habitu infuso, sicut quando utitur habitu acquisito, quia ut utitur habitu tantum infuso, tantum elicit actum absolute ; ut vero utitur habitu acquisito, tunc elicit eumdem actum faciliter prompte, etc. quia istæ sunt præcise conditiones habitus acquisiti. Dico secundo quod potentia præcise utitur habitu infuso, quando utitur habitu acquisito, et elicit actum

præcise, secundum quod inclinat ad actum eliciendum, sed tam acquisitus quam infusus tantum inclinat ad actum assentiendi, et non unus magis inclinat quam alius, cum uterque inclinet per modum naturæ ; sed facilitas et promptitudo operandi est a voluntate sic habituata, et hoc accidit.

Ad quartum patet responsio, quia loquimur præcise de habitu infuso et acquisito, qui respiciunt idem objectum complexum, et non aliud et aliud, sicut ponitur in argumento.

Ad quintum, dico breviter, quod non est simile, quia duo objecta specie distincta necessario causant actus specie distinctos, et hoc est ex natura objectorum. Sed isti habitus præcise ut respiciunt idem complexum inclinant ad eumdem actum, et sunt præcise in eodem operante.

Ad sextum de speciebus intelligibilibus, et de distinctis habitibus numero, patet responsio ex supra dictis, quia non sunt respectu ejusdem objecti.

Ex sola fide infusa, quis potest elicere actum credendi.

Tertio principaliter instatur, contra tertiam conclusionem, probando quod etiam ex sola fide infusa quis potest elicere actum credendi, et arguitur sic primo : Quidquid ponitur ratio formalis eliciendi aliquem actum, si sit in supposito debito, illa potest immediate elicere actum ; patet ista a Doctore *in primo dist.* 2. *part.* 2. *q.* 3. *et dist.* 7. et in multis aliis locis, et specialiter *in q.* 13. *quodl.* Sed intellectus habens fidem infusam est ratio formalis eliciendi actum credendi, tenendo secundum veritatem quod habitus concurrat active ad actum, patet, quia tunc intellectus et habitus fidei infusus sunt duæ causæ partiales integrantes unam totalem et sufficientem respectu actus eliciendi ; patet, quia nihil aliud requiritur ex parte principii activi. Si etiam ponatur habitus inclinans, et potentia causa totalis eliciendi actum assentiendi, adhuc habetur propositum, quia ille habitus inclinat potentiam ad eliciendum actum credendi per modum naturæ, et necessario, ut patet a Doctore in simili *in primo dist.* 17. *et in* 4. *dist.* 49. *q. prima;* habito ergo perfecto inclinativo ad actum credendi in potentia nata elicere actum credendi ut causa totali, potest immediate elicere actum illum, ad quem talis habitus fidei infusus inclinat, et hoc præhabita cognitione terminorum, et complexione eorum. Si enim fidei habitus infusus inclinat ad actum assentiendi huic complexo : *Deus est trinus et unus*, sive *aliquod ens est trinum et unum*, et intellectus habens talem habitum, præcognoscat terminos illius complexionis, et actu percipiat illam complexionem, et habitus infusus necessario, et per modum naturæ, et determinate inclinet ad illum actum, quia intellectus non potest tunc uti tali habitu inclinativo ad assentiendum huic complexo : *Deus est trinus et unus*, non videtur, et alio in contrarium.

Primum dubium.

29. Secundum.

Secundo instatur, idem manens idem semper natum est facere idem, remoto omni impedimento tam ex parte objecti quam ex parte sui. Sed fides infusa est simpliciter eadem ante habitum acquisitum, quæ et post habitum, et ante habitum acquisitum nullum apparet impedimentum ; non ex parte objecti, quia potest esse circa idem objectum, puta, *aliquod ens est trinum et unum* ; nec ex parte habitus infusi, patet quia est æque dispositus

ante habitum acquisitum sicut post; patet, quia habitus acquisitus non ponitur ut dispositio habitus infusi, quia tunc acquisitus non attingeret eumdem terminum, quia dispositio propria non est ad eumdem terminum attingendum, ad quem est agens principale. nec ponitur habitus acquisitus, ut causa particularis concausans habitui infuso; patet, quia sic ponitur causa partialis habitus infusus; ergo sicut habitus acquisitus sine infuso potest inclinare potentiam ad actum eliciendum, sic e contra, habitus infusus sine acquisito.

-tium. Tertio instatur sic : Potentia operativa habens duas formas circa idem objectum, quarum una non est determinativa alterius, et æque inclinant ad actum eliciendum circa idem objectum, et secundum utriusque inclinationem, potest elicere actum, sequitur quod sicut per acquisitam solam potest actum credendi elicere; ergo et per solam infusam, cum non appareat major ratio de una quam de alia.

a tum. Quarto instatur, et pono casum quod quis habeat habitum fidei infusum, et non acquisitum, et assentiat tunc huic complexo, *aliquod ens est trinum et unum*, quæro an potentia eliciat hunc actum assentiendi secundum inclinationem habitus infusi, aut non? Non secundo, quia ponis quod habens habitum fidei infusum, nunquam elicit actum credendi, nisi eliciat secundum inclinationem fidei infusæ. Si primo, ergo habens solum habitum infusum potest elicere actum credendi secundum inclinationem illius habitus.

uintum. Quinto instatur sic : Habitus acquisitus nihil facit ad habitum infusum; ergo potentia æque bene potest elicere actum secundum inclinationem habitus infusi, sicut secundum inclinationem habitus acquisiti. Consequentia patet, quia si habitus infusus in nullo dependet ab acquisito, et est æque inclinans, et forte magis inclinans, quia non ita potest secundum infusum solum sine acquisito, sicut potest secundum acquisitum sine infuso. Antecedens patet, quia infusus in nullo dependet, nec secundum *esse*, nec secundum inclinationem, quæ est idem sibi; patet, quia immediate creatur a Deo, et æque bene potest esse circa idem objectum complexum.

Sexto instatur sic : Fides infusa æque inclinat ad credendum ea quæ habent evidentiam ex terminis, et includunt aliquam evidentiam connexionis terminorum, si termini sint apprehensi ex sensibilibus, sicut fides acquisita; ergo potentia habens tantum habitum infusum, æque potest elicere actum secundum inclinationem ejus, sicut secundum inclinationem habitus acquisiti. Consequentia patet per Doctorem, qui ponit potentiam habentem habitum acquisitum posse elicere actum secundum inclinationem illius habitus, eo quod inclinat ad credendum ea, quæ habent evidentiam ex terminis, etc. Antecedens probatur, quia habens fidem infusam potest ex suis naturalibus a sensibilibus abstrahere ens in se, et unitatem et trinitatem conjungendo ad invicem, ut supra patuit, et potest formare idem complexum ex eisdem terminis, sicut si haberet fidem acquisitam. Hoc patet per experientiam, possum enim formare hoc complexum, *aliquod ens est trinum et unum*; cum ergo fides infusa æque respiciat in eodem idem complexum ex eisdem 30. Sextum.

penitus terminis, quod respicit fides acquisita, sequitur quod fides infusa ita inclinet ad credendum ea quæ habent evidentiam ex terminis, sicut et acquisita.

Septimum. Septimo instatur sic : Sicut se habet voluntas ad habitum charitatis infusum respectu actus meritorii, et similiter ad habitum infusum spei respectu actus sperandi, sic se habet intellectus ad habitum fidei infusum respectu actus credendi. Patet similitudo, quia istæ potentiæ comparantur ad habitus supernaturales ; sed voluntas adulti habens solum habitum charitatis infusum, sine aliquo acquisito potest meritorie diligere proximum ; ergo secundum inclinationem charitatis, quia aliter non esset meritorius, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. Hoc idem patet de habitu spei infuso ; ergo similiter erit dicendum de habitu fidei infuso, cum non videatur major ratio de uno quam de alio.

Octavum. Octavo instatur sic per argumentum a fortiori : Intellectus potest elicere actum credendi sine aliquo habitu neque infuso, neque acquisito ; patet, quia potest assentire huic complexo, *aliquod ens est trinum et unum*, quia potest immediate credere testimonio fide digno, ut supra patuit ; ergo a fortiori idem intellectus habens solum habitum infusum potest assentire tali complexo, et non assentiet nisi secundum inclinationem habitus infusi, cum nullus alius habitus sit ibi ; ergo, etc.

Nonum. Nono instatur sic : Actus credendi magis dependet ab habitu infuso, quam ab habitu acquisito ; ergo potentia magis potest elicere actum secundum habitum infusum, quam secundum habitum acquisitum ; ergo si potest cum solo acquisito, multo fortius poterit cum solo infuso. Consequentia est nota, quia si potest esse a solo acquisito, a quo minus dependet, a fortiori potest esse a solo infuso a quo magis dependet. Antecedens probatur, tum quia habitus infusus se habet, ut causa magis universalis, quam habitus acquisitus, quia unus et idem habitus acquisitus non respicit omnes articulos, imo quot sunt articuli distincti, tot sunt habitus acquisiti distincti, ut supra patuit. Sed unus et idem habitus infusus respicit, et inclinat ad omnes articulos, ut supra patuit ; tum etiam, quia actus credendi est infallibiliter verus, ut præcise est ab habitu fidei ; ergo simpliciter magis dependet ab habitu fidei infuso.

Decim[um]. Decimo instatur, quia intellectus habens duos habitus ex imperio voluntatis potest uti uno ad agendum, et non alio ; patet in simili, quia idem intellectus habens plures species intelligibiles ex imperio voluntatis, poterit uti una, et non alia, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 9. ergo similiter in proposito habens habitum fidei acquisitum, et habitum fidei infusum, poterit uti uno, et non alio ; ergo sicut imperio voluntatis potest uti habitu acquisito ad eliciendum actum credendi sine habitu infuso, e contra videtur quod intellectus imperio voluntatis possit uti infuso sine acquisito.

Respo[nsio] ad om[nes] obj[ec]tion[es]. Respondeo ad omnes ista objectio- 31
nes præmittendo prius aliqua pro majori intelligentia. Primo præmitto quod potentia habituata, et agens, vel secundum solam inclinationem habitus, vel etiam ponendo habitum concurrere partialiter ad actum ut

credo esse verum, secundum intentionem Doctoris, *in primo, dist.* 13. *et in tertio, dist.* 27. semper potentia est principale agens, ita quod ipsa non agente, sive actum eliciente, nullus habitus, quantumcumque intensus, posset aliquo modo elicere actum ; sed potentia agente ipsa potest uti habitu ad agendum, vel sequendo præcise ejus inclinationem, id est, eliciendo illum actum, ad quem talis habitus inclinat, vel etiam ultra inclinationem, utendo illo habitu, ut causa partiali respectu actus ; hoc patet a Doctore *in primo, dist.* 17. potentia enim sola cum objecto potest elicere actum circa objectum, sed non ita perfectum eliceret sine habitu, sicut cum habitu, agendo semper æquali conatu, ut probat Doctor *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist.* 27.

32. Secundo præmitto, quod potentia determinate utitur habitu acquisito ad eliciendum actus secundum illum habitum, quia ille habitus est evidens non immediate, sed mediantibus actibus ex quibus generatur, qui actus dicuntur evidentes terminative ex hoc, quod terminantur ad complexum, puta hoc, *aliquod ens est trinum* evidens ex terminis, non sic absolute intelligendo, quia si terminaretur ad complexum evidens ex terminis, tunc ille actus non esset actus credendi, quia fides de objecto complexo non stat cum evidentia illius, ut patet a Doctore *in prol. q. penult. et melius in tertio, dist.* 24. Sed illud complexum non est evidens ex terminis, cum sit propositio mediata, ut patet *in prol. q. prima*, quæ nata est fieri evidens per aliam immediatam, ut patet a Doctore *ubi supra, et quæst. præsenti, art.* 1. nec per actum fidei fit potentiæ evidens mediate, quia tunc potentia haberet aliam immediatam evidentem ex terminis, et ultra actus fidei non stat cum evidentia objecti, sive mediate, sive immediate, ut patet a Doctore *in tertio dist.* 24. Nec similiter hoc complexum, *aliquod ens est trinum*, est evidens ex terminis evidentia experimentali, ut patet. Dico tunc, quod hoc complexum, *aliquod ens est trinum*, præcise dicitur evidens ex terminis, pro quanto assentio illi complexo affirmato ab aliquo, cui indubitanter credo ; pro quanto ergo testis fide dignus asserit illud complexum esse verum, pro tanto assentio illi complexo, et sic complexum illud dicitur evidens ex terminis, non absolute, ut supra patuit, sed dicitur evidens, quia assertum affirmatur esse verum, prout constat ex illis terminis ; et hoc modo illi termini habent aliquam evidentiam connexionis, quia firmiter assentio illi complexo ex illis terminis, quia sic asserto et affirmato : complexum ergo illud non includit evidentiam connexionis terminorum absolute, sed complexum, ut assertum, ut verum a testimonio fide digno, cui firmiter credo, ut sic includit evidentiam connexionis terminorum, quæ evidentia est a testimonio fide digno. Et quia fides acquisita generatur ex frequentatis hujusmodi actibus, ideo ipsa inclinat ad ea, id est, complexa, quæ habent evidentiam ex terminis, et evidentiam connexionis terminorum modo præexposito. Quia ergo intellectus experitur se elicere multos actus, quibus firmiter assentit tali complexo, et tandem experitur per frequentationem actuum elicere alios actus prompte,

Unde generetur fides acquisita.

faciliter, expedite et delectabiliter, ideo experitur se habere talem habitum fidei acquisitum, et per consequens secundum inclinationem, talis habitus elicit actum credendi, quia ille habitus est generatus ex pluribus actibus assentiendi, quos experitur in se, et si nullus actus assentiendi firmiter tali complexo non præfuisset in tali intellectu, et idem habitus quem nunc habet, acquisitus ex pluribus actibus esset immediate causatus a Deo in illo intellectu, intellectus ille non eliceret actum assentiendi illi complexo, quia propter talem habitum non firmiter crederet, ut patet. Merito ergo dicit Doctor quod intellectus habens tantum fidem infusam, non eliceret actum credendi secundum inclinationem illius, quia nunquam firmiter assentiret huic complexo, *Deus est trinus et unus*, et hoc est, quia fides infusa non inclinat ad illa complexa, quæ habent evidentiam ex terminis, modo præexposito ; nec per fidem infusam scit intellectus tale complexum esse assertum a Deo, nec ab aliquo teste, fide digno, ideo propter illam non elicit actum assentiendi, sed bene propter habitum acquisitum elicit actum credendi, quia multos præcedentes, causantes ipsum habitum, præhabuit, quibus firmiter assentiebat illi complexo.

33. Tertio præmitto, quod habens fidem acquisitam et infusam quando elicit actum fidei circa complexum verum, elicit secundum inclinationem utriusque ; sed quando elicit secundum fidem acquisitam, experitur se elicere secundum illam propter causam superius dictam ; sed quando elicit secundum inclinationem fidei infusæ, nullo modo experitur se elicere secundum ejus inclinationem, sed tantum credit in universali, quod habens fidem infusam quando elicit actum credendi, quod semper eliciat secundum inclinationem ejus.

Istis præsuppositis, respondeo ad primam instantiam, concedendo majorem ; ad minorem dico, quod quamvis intellectus cum fide infusa sit ratio formalis producendi actum credendi, si haberet objectum suo modo præsens, scilicet complexum, ut assertum et affirmatum tanquam verum a testimonio fide digno, cui firmiter credo, tamen ad tale complexum non inclinat fides infusa, imo ipsa inclinat ad illud verum, ut est a Deo verum, cum sic inclinet, ut est participatio lucis divinæ, et pro quanto conformatur illi lumini. Responsi[o] ad primu[m] dubium

Ad secundum concedo illam propositionem : *Idem manens idem*, etc. et similiter concedo, quod fides infusa maneat eadem, et ante acquisitam, et post acquisitam, et concedo quod acquisita nihil addit infusæ, nec est dispositio ejus, et sic concedo quod ipsa infusa semper inclinat ad actum assentiendi objecto complexo, non tamen ut asserto ab aliquo teste naturaliter noto, cui firmiter credo, sed inclinat ad illud, ut est immediate ab ipso Deo, qui nec potest fallere nec falli, cum in inclinando ad hujusmodi actum conformetur lumini divino, ut dixi ; et quia non est notum intellectui hoc complexum esse immediate revelatum a Deo tanquam verum, ideo non elicit actum secundum inclinationem fidei infusæ quando sola inest. Et quamvis eliciat actum secundum fidem infusam, quando elicit secundum acquisitam, tamen nescit se elicere actum secun- Ad secu[n]dum.

dum infusam, quia tunc secundum illum actum assentiret firmiter illi complexo, ut immediate revelato a Deo, sed præcise secundum actum assentit complexo, ut asserto ab aliquo testimonio fide digno.

Ad tertium. Ad tertium, patet responsio ex his quæ dixi ad secundum argumentum.

34. Ad quartum. Ad quartum, admitto casum illum, quia est possibilis, et cum postea infertur, ergo potest elicere actum secundum inclinationem fidei infusæ, et non secundum acquisitum. Dico primo, quod quando habet acquisitam causatam ex pluribus actibus, ut dixi, experitur se elicere secundum inclinationem illius, et experitur se assentire complexo affirmato, ut vero a testimonio fide digno, cui credo, et hoc quia prius firmiter assensit illi complexo, aliquibus actibus assentiendi præcedentibus ipsum habitum, et ipsum causantibus. Et ideo concedo quod quando elicit actum priorem habitu acquisito illo actu firmiter assentit complexo, ut sic testificato, et concedo quod etiam elicit illum actum secundum inclinationem fidei infusæ, sed hoc non est sibi notum, ut supra patuit, et sic concedo quod tunc non inest ex hypothesi, intelligit ergo Doctor quod quando habet habitum, solum fidei infusæ, quod non elicit actum præcise secundum inclinationem illius, id est, quod illo actu firmiter assentiat complexo secundum quod est elicitus secundum inclinationem fidei, quia tunc assentiret illi complexo, ut immediate revelato a Deo, sed illo actu priore habitu acquisito, assentit complexo, ut testificato, etc. Si ergo potentia non eliceret talem actum, nullum eliceret, et quando illum elicit, ad illum fides infusa inclinat, et dico eodem modo, sicut quando concurrit infusa cum acquisita.

Ad quintum. Ad quintum, patet responsio ex dictis ad secundum argumentum.

Ad sextum. Ad sextum, negatur quod fides infusa æque inclinet ad credendum ea quæ habent evidentiam ex terminis, quia non inclinat ad complexum, ut testificatum testimonio fide digno alicujus creaturæ rationalis, ut supra patuit.

Ad septimum. Ad septimum, dico idem esse de charitate et fide infusa, et de hoc magis patebit *in tertio, dist.* 26. *et in primo, dist.* 17.

Ad octavum. Ad octavum, patet responsio, quia bene concedo quod intellectus potest immediate elicere actum credendi alicui complexo præhabita cognitione illius complexi, quia potest firmiter assentire illi ex testimonio fide digno asserente illud, ut verum, sed ex hoc non sequitur quod possit immediate elicere ex sola inclinatione habitus infusi, cum ille inclinet ad actum assentiendi complexo, ut immediate a Deo revelato, vel testificato, ut supra patuit.

Ad nonum. Ad nonum, dico quod posito quod actus credendi magis dependeat ab habitu infuso, quoad *esse* absolutum, non tamen ut est actus firmiter assentiendi objecto complexo testificato modo præexposito, imo ut sic, simpliciter dependet a potentia et habitu acquisito, ut supra patuit, et ideo aliquam conditionem ille actus habet ab habitu acquisito, quam non habet ab habitu infuso, et similiter aliquem habet ut est ab habitu infuso, quam non habet ab acquisito, ut supra patuit.

Quarto principaliter instatur contra 35.

quartam, probando quod fides infusa non inclinat ad aliquod falsum, quod nec etiam fides acquita potest inclinare ad aliquod falsum, quando simul concurrunt ad eumdem actum, et arguo sic, primo : Idem actus credendi simul est secundum inclinationem utriusque fidei, scilicet acquisitæ et infusæ, aut ergo ille idem actus elicitur ab utraque fide circa idem objectum complexum, aut circa aliud et aliud. Si secundo, hoc non videtur, quia tunc non esset idem actus, non enim eodem actu assentitur pro statu isto diversis objectis complexis, sive diversis articulis fidei. Si primo, habetur propositum, quia tunc elicitur simpliciter circa objectum complexum verum, et tunc actus ille erit infallibilis, prout innititur fidei acquisitæ, sicut etiam quando innititur fidei infusæ.

Secundo instatur, quia actus credendi dicitur verus et infallibilis, non ex se formaliter, cum sit incomplexus, et in incomplexo non est veritas, nec falsitas formaliter, sed forte virtualiter, de quo expositum est in primo, et aliqualiter in secundo ; est ergo infallibilis denominatione extrinseca, eo quod terminatur ad objectum complexum formaliter verum, et infallibiliter verum. Sed est impossibile quod sit idem actus numero secundum inclinationem utriusque fidei, scilicet acquisitæ et infusæ, qui terminetur ad idem objectum complexum ; ergo si est infallibilis, quia elicitur secundum inclinationem fidei circa hoc complexum, *Deus est trinus et unus*, sequitur quod erit æque infallibilis, quando elicitur secundum inclinationem fidei acquisitæ, quia ita inclinat ad idem objectum complexum formaliter verum, sicut fides infusa.

Tertio instatur, et præsuppono dictum Doctoris, *in primo dist.* 17. quod quando sunt duæ causæ partiales concurrentes ad eumdem actum, non erit substantia actus ab una, et intensio actus ab alia, sicut dicebat una opinio ibi improbata, sed simpliciter ab eodem est substantia et intensio actus, ita quod tam ab una causa partiali est substantia et intensio actus, quam ab alia partiali, licet actus sit perfectior ab una quam ab alia ; hoc stante, arguitur sic a simili : Si actus assentiendi est tam secundum inclinationem fidei acquisitæ quam infusæ, et similiter intensio ejus secundum utriusque inclinationem, sequitur quod etiam veritas seu infallibilitas actus, quæ concomitatur actum, erit secundum utriusque fidei inclinationem.

Quarto instatur, quia actus credendi, ut innititur fidei infusæ, et ut elicitur secundum inclinationem fidei infusæ, est necessario infallibilis, quia necessario circa objectum verum, et ut innititur fidei acquisitæ, sive ut elicitur secundum inclinationem fidei acquisitæ potest esse fallibilis ; ergo idem actus credendi numero, erit necessario infallibilis, et non necessario infallibilis, quia necessario infallibilis, ut innititur fidei infusæ, et non necessario infallibilis, ut innititur acquisitæ fidei, hoc autem est inconveniens de uno et eodem actu, sicut si idem simul produceretur a causa necessaria partialiter, et ab alia libere, et contingenter, et diceretur quod simul haberet necesse esse, et contingens esse. Sic in proposito. 36.

Quinto instatur, et pono casum quod quis eliciat actum credendi huic com-

plexo : *Deus est trinus et unus*, secundum inclinationem utriusque fidei, et quod ille idem actus continuetur a potentia circa idem objectum complexum per horam, et quod in medietate horæ deperdatur habitus infusus, puta per peccatum mortale, et per aliam medietatem continuetur a potentia præcise secundum inclinationem fidei acquisitæ, tunc quæro de illo actu, an sit infallibilis necessario, an non. Si primo, patet quod non est infallibilis ex habitu infuso, quia tunc sibi non potest inniti, cum sit annihilatus ex hypothesi; ergo erit necessario infallibilis, prout innititur fidei acquisitæ. Si dicatur, quod non est necessario infallibilis desinente habitu infuso, contra, quia tunc sequitur quod manente præcise eodem actu, et circa idem objectum, simpliciter erit mutatus de infallibilitate in oppositum ejus, quod videtur omnino inconveniens, ut patet intuenti. Sequitur ergo quod idem actus credendi, prout innititur utrique fidei, erit necessario infallibilis.

37. Respondeo ad omnes instantias, præmittendo aliqua. Primo præmitto, quod actus intelligendi dicitur habere veritatem et infallibilitatem ab objecto, quando ab ipso objecto, ut sic dependet, sicut actus intelligendi hominem esse risibilem, est necessario verus et infallibilis, eo quod dependet ab objecto necessario vero et infallibili, quia est impossibile tale complexum posse falsificari ; aliquando est verus, sed non necessario, ut quando dependet ab objecto non necessario vero, sed contingenter vero, sicut actus intelligendi, quo intelligo hominem esse album, quod complexum potest aliquando falsificari ; hoc idem dico, de actu assentiendi, quo assentit vero necessario, vel vero contingenter. Secundo præmitto, quod quando duo habitus inclinant ad idem objectum complexum, sub eadem præcise ratione ex parte objecti, ita quod sit penitus idem objectum, et præcise eadem ratio formalis in objecto, tunc actus elicitus a potentia secundum inclinationem utriusque si erit infallibilis ut innititur uni habitui, erit similiter infallibilis ut innititur alteri habitui ; patet, quia tota veritas et infallibilitas actus est a veritate objecti complexi ; patet, quia sive haberem duos habitus inclinantes ad assentiendum alicui complexo necessario, et evidenti ex terminis, sicut hoc complexum est : *Totum est majus sua parte*, tunc illi habitus inclinarent ad eliciendum actum evidentem circa tale complexum, et sic actus asserendi esset ita evidens prout innititur uni habitui, sicut et alteri, cum uterque inclinet ad idem objectum complexum et sub eadem ratione, a quo objecto est evidentia actus, sic dico in proposito de actu credendi, sive de actu assentiendi complexo vero. Tertio præmitto, quod objectum fidei infusæ, (sive sit necessarium, sive contingens, quia sunt articuli necessarii, ut illi de Trinitate, et contingentes, ut illi qui sunt ad extra) non ponitur illud objectum verum præcise, quia inclinat ad illud, ut in se verum et evidens, quia tunc non esset fides, sed est objectum verum, quia revelatum esse verum ab ipso Deo immediate, quamvis enim articuli fidei sint veri, non tamen assentimus illis, ut veris ex natura rei, sed assentimus quia firmiter assentimus alicui homini, vel communitati fide digne firmiter asse-

[Margin notes: Responsio ad omnes instantias. — Articuli necessarii, et contingentes.]

renti illum articulum esse verum. Fides ergo infusa, et fides acquisita præcise inclinant ad actum assentiendi eidem vero, sicut huic : *Verbum est incarnatum*, non tamen præcise inclinat ad assentiendum sub eadem ratione formali, quia infusa inclinat ad actum assentiendi illi vero, ut revelato a Deo, et asserente illud esse verum, cui firmiter credendum est, tanquam illi, qui nullo modo potest fallere, nec falli, et ideo illi actui assentiendi, ut præcise innititur fidei infusæ, non potest subesse falsum. Sed fides acquisita inclinat ad illud, idem verum, sub alia tamen ratione, quia assentit illi non ex evidentia terminorum, quia tunc non esset fides, sed præcise assentit illi, quia firmiter assentit alicui homini, puta Apostolis, vel Ecclesiæ asserenti illud complexum esse verum, et quia tale testimonium ex natura sua posset aliquando errare, vel decipere idem talis actus assentiendi, prout innititur fidei acquisitæ, non est infallibiliter verus ; et ideo, ut sic, non repugnat posse subesse falsum, licet communiter non subsit, maxime quando credit Ecclesiæ asserenti, quæ, ut creditur, regitur a Spiritu Sancto.

38. Responsio ad primam instantiam.

Istis præmissis, patet responsio ad objectiones. Ad primam concedo quod idem actus ejicitur secundum inclinationem utriusque fidei, et circa idem objectum materiale, quia circa idem complexum, sed non sub eadem ratione formali, quia actus credendi, ut est secundum inclinationem fidei infusæ, est id quo assentit complexo, ut a Deo revelato tanquam vero, et actus elicitus secundum inclinationem fidei acquisitæ, est id, quo potentia assentit eidem vero, ut revelato a creatura, cui firmiter assentit, ut testimonio fide digno, illud ut verum asserenti.

Ad secundam.

Ad secundum, patet responsio ex dictis in prima responsione ad primum argumentum, quia quamvis sit infallibilis, quia respicit tale objectum, aliter tamen ipsum respicit, ut innititur fidei infusæ, et aliter, ut innititur fidei acquisitæ, ut supra patuit.

Ad tertiam.

Ad tertium, concedo dictum Doctoris *in primo*, *dist.* 17. sed postea negatur similitudo, quia intensio actus est intrinseca realiter actui, et non potest produci aliquis actus in *esse*, quin habeat suam intensionem, sed infallibilitas actus est præcise, quia respicit objectum, ut sic a Deo revelatum, ut verum, ideo non sequitur necessario entitatem actus, sed præcise dicitur infallibilis, quia terminatur ad objectum sub tali ratione consideratum.

Ad quartam.

Ad quartum, concedo casum illum, sive sit possibilis, sive non, non curo, et dico quod stante tali actu elicito, et fide infusa est infallibilis, quia sibi non potest subesse falsum. Cum dicitur, quod tunc fides non est, cui actu innitatur, dico quod hoc non refert, quia præcise dicitur actus infallibilis pro quanto est elicitus secundum inclinationem fidei circa objectum a Deo revelatum ; stante ergo illo actu, circa idem complexum, ita quod objectum complexum non mutetur, semper stat infallibilis veritas actus, cui non potest subesse aliquod falsum, quia ex quo fuit infallibiliter verus, quia circa objectum complexum a Deo revelatum, ut verum, sequitur quod non mutato objecto, et stante eodem actu, quod semper erit infallibiliter verus.

Ad quintum.

Ad quintum et ultimum, dico, quod ille actus erit necessario verus, circa idem objectum non mutatum, quia ut innititur fidei infusæ terminatur necessario ad objectum verum, et ut sic, non potest esse infallibilis, quia licet absolute possit esse fallibilis a fide acquisita tantum, tamen concurrente fide infusa cum acquisita, est necessario infallibilis, quæ infallibilitas est præcise, ut innititur fidei infusæ, ut supra expositum est, et sic patet responsio ad instantias.

Alia dubia, quæ etiam important nonnullas difficultates pro nunc omitto aliis subtilius indagantibus, et forte melius intelligentibus doctrinam Joannis Scoti, etc.

SCHOLIUM.

Ostendit animam et Angelum non posse intuitive vel abstractive, scientia immediata, seu ex terminis, atque propria, cognoscere Deum suis viribus. Ratio, quia Deus non est præsens ulli intellectui creato, naturaliter, ex 1. dist. 3. q. 2. n. 16. quia nihil naturaliter potest agere ad extra, sed tantum quando vult, quia, *si vult, videtur, si non vult, non videtur*, ex Ambrosio, super Lucam. Vide Doct. 2. dist. 3. quæst. 9. ubi docet, sive habuerit Angelus speciem distincte repræsentantem Deum, sive non, non potuisse illum ex naturalibus habere. Vide 1. d. 2. q. 7. et dist. 3. q. 7.

10.

d. 6. et 13. c. 1. 2. p. 3. q. 9. et in 3. d. 14. q. 3. et super 7. Met. q. 15. et 18.

De secundo principali (p) licet notitia per se, et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua distinctione prius est habitum, tamen de utraque videtur ista conclusio tunc tenenda, quod anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, etiam pro quocumque statu naturæ ; concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivis ipsius animæ ad cognoscendum, et idem diceretur de Angelo. Et ratio est, quia omnis talis intellectio, scilicet per se et propria et immediata requirit ipsum objectum sub propria ratione objecti præsens, et hoc vel in propria existentia, puta si est intuitiva vel in aliquo perfecto repræsentante ipsum sub propria et per se ratione cognoscibilis, si fuerit abstractiva ; Deus autem sub propria ratione divinitatis non est præsens alicui intellectui creato, nisi mere voluntarie. De præsentia reali patet per illud Ambrosii super Lucam : *In ejus potestate satis est videri, cujus naturæ non est videri, si vult videtur, si non vult non videtur*, optime dicit, quod *ejus naturæ non est videri*, supple a creatura, quia ejus natura non est causa naturaliter activa hujus visionis. Nec etiam aliqua natura creata (q), quæ est naturaliter activa, potest esse causa hujus visionis, vel perfecte præsentiæ objecti, quia non potest continere in se perfecte essentiam illam secundum entitatem suam ; igitur nec secundum suam intelligibilitatem.

Idem habet August. de videndo Deum.

11.

Nihil creatum potest causare repræsentativum Dei in se 1. d. 3. q. 2. n. 16.

Per idem etiam (r) patet quod nihil creatum potest esse causa ejus præsentiæ etiam abstractive apud intellectum, quia non potest causare aliquid quod sit repræsentativum proprium et per se divinitatis sub propria ratione cognoscibilis, quia tale repræsentativum non potest causari, nisi vel ab ipsomet cognoscibili, vel ab aliquo perfecte continente ipsum sub ratione suæ cognoscibilitatis.

Etsi igitur Deus possit cognosci per aliquod repræsentativum, illud

tamen non posset causari nisi immediate ab ipso Deo illud voluntarie causante.

Contra istud, (s) quidquid per se continetur sub primo objecto naturali alicujus potentiæ, ad illud potentia potest naturaliter attingere, alioquin objectum primum non esset adæquatum potentiæ, sed transcendens in ratione objecti ; nunc autem ens, quod est primum objectum naturale intellectus, verissime convenit ipsi Deo ; igitur, etc.

Vide Var. in 1. q. 2. et hunc q. 1. et alibi sæpe. q. 1. prolog. idem habetur de objecto inclinationis et attingentiæ.

Diceretur (t) quod objectum primum naturale potest dupliciter intelligi : Uno modo, ad quod potentia inclinatur. Alio modo ad quod potentia potest naturaliter attingere, scilicet ex concursu causarum naturalium, ens in sua communitate, sive sit univocationis, sive analogiæ, non curo modo, etsi ponatur objectum adæquatum cujuscumque intellectus creati, loquendo de objecto adæquato (u) primo modo, non tamen de objecto adæquato secundo modo, imo sic pro quocumque statu, cujuscumque intellectus creati præcise, ens limitatum est objectum adæquatum, quia præcise illud potest attingi virtute causæ naturaliter motivæ intellectus.

Sed nec ens (x) adhuc in tanta communitate acceptum est objectum naturale intellectus humani, ut videntur aliqui dicere, sed specialiter quidditas rei materialis. Ad quod ponitur talis ratio, potentia enim proportionatur objecto ; triplex autem ponitur potentia cognitiva, quædam omnino separata a materia, et in essendo et in cognoscendo, ut intellectus substantiæ separatæ ; alia conjuncta materiæ, et in essendo, et in operando, ut potentia organica, sicut sensus ; tertia quæ est formæ habentis *esse* in materia, sed ipsa non utitur materia, sive organo materiali in operando, talis est intellectus noster. Isti tripliciter potentiæ correspondet triplex objectum proportionatum, primæ quidditas separata omnino a materia ; secundæ singulare omnino materiale ; tertiæ igitur correspondet quidditas rei materialis, quæ licet sit in materia, tamen non cognoscitur ut in materia singulari.

COMMENTARIUS.

(p) *De secundo principali*, ubi viden- 39.

An anima pro quocumque possit attingere Trinitatem.

dum est de cognitione perfecta et immediata, an scilicet anima pro quocumque statu possit cognitione perfecta et immediata attingere Trinitatem. Dicit, quod *licet notitia per se et propria et immediata possit distingui in intuitivam et abstractivam, de qua supra habitum est.* Abstractiva perfecta Trinitatis est notitia distincta et immediata, quæ immediate attingit ipsam, et non per aliud objectum prius cognitum, excludendo aliud in ratione objecti cogniti, non excludendo tamen aliud in ratione formali cognoscendi, quia sic communiter species intelligibilis est ratio formalis causandi hujusmodi notitiam abstractivam. Similiter intuitiva propria et perfecta et immediata est illa, quæ distincte attingit ipsam Trinitatem, ut in se perfecte præsentem, et ipsa immediate attingitur, excludendo omne aliud in ratione objecti cogniti, non tamen excludendo aliud in ratione formali, sive aliud potens supplere vicem ra-

tionis formalis, et sic Deitas est præcise ratio cognoscendi ipsam Trinitatem, et ipsa sola, ut comparatur ad intellectum divinum est ratio movendi ad notitiam intuitivam Deitatis et Trinitatis. Sed ut comparatur intellectui creato voluntas divina est ratio formalis movendi, et in hoc supplet vicem objecti, sive rationis formalis objecti visibilis, ut exposui *in prologo, quæst. penultima*. Et loquitur hic de notitia simplici tam abstractiva quam intuitiva, scilicet perfecta et immediata ; et non loquitur de notitia complexa mediata et immediata, ita quod illa dicitur incomplexa, perfecta et immediata, quæ terminatur ad objectum incomplexum distincte et immediate modo præexposito ; et illa dicitur complexa et immediata quæ terminatur ad complexum notum ex terminis, quia omnis propositio immediata est etiam per se nota, ut patet per ea, quæ exposui *in primo, dist.* 2. *part.* 1. *q.* 2. notitia vero complexa est illa, quæ terminatur ad complexum non notum ex terminis, scilicet illa quæ terminatur ad conclusionem demonstratam. De hac complexa, sive mediata, sive immediata non loquitur in proposito, sed intendit de incomplexa primo modo, scilicet immediata, et perfecta tam intuitiva quam abstractiva.

Notitia complexa simplex.

40. Et ponit hanc conclusionem : *Anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam et immediatam ex perfectione sua naturali, esset pro quocumque statu naturæ, concurrentibus etiam quibuscumque causis naturaliter motivus ipsius animæ ad cognoscendum* ; *et idem diceretur de Angelo.*

Anima non potest attingere ad notitiam Dei propriam.

Pro majori intelligentia hujus litteræ declaro aliqua : Primo de causis motivis animæ respectu notitiæ. De notitia intuitiva objecti causæ naturaliter motivæ sunt intellectus, et objectum in se præsens, vel aliquod ens creatum virtualiter continens perfectam entitatem objecti, et istæ tantum et proprie sunt causæ naturaliter motivæ ipsius animæ causantes naturaliter notitiam intuitivam objecti, nulla enim alia causa videtur posse assignari, nisi intellectus et objectum in se præsens vel aliquod creatum virtualiter continens perfecte ipsum objectum, cum notitia talis præcise causetur ab intellectu et objecto in se præsente, vel aliquo supplente vicem illius objecti, vel ipsum virtualiter continente, et hoc patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *q.* 7. *et dist.* 8. *quæst.* 3. Sed causæ naturaliter motivæ ipsius animæ, sive ipsius intellectus respectu notitiæ abstractivæ, sunt intellectus et species intelligibilis objecti, quæ species intelligibilis, vel est causata ab ipso objecto intelligibili, sive immediate, ut in intellectu Angeli, qui immediate potest recipere speciem intelligibilem ab ipso objecto, ita quod non requiritur aliud medium immediate causativum, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 3. *q. ultima et dist.* 9. vel mediate, ut in nobis pro statu isto ubi objectum sensibile extra non immediate movet intellectum, causando speciem sui intelligibilem, sed tantum mediate prius causando speciem sensibilem in aliquo sensu exteriori, qua causata immediate causatur alia species in virtute imaginativa, quæ dicitur phantasma, et illa immediate cum intellectu agente, causat speciem intelligibilem objecti ; vel illa species intelligibilis est causata in nobis ab aliquo objecto, remote tamen virtualiter continente entitatem

objecti intelligibilis. Exemplum primi in nobis, patet de albo extra, quod prius causat speciem in organo visus, et species illa causat aliam in organo imaginativæ, quæ dicitur phantasma, et illa immediate causat speciem intelligibilem ipsius albi, partialiter tamen, et sic in cognitione abstractiva quidditatis albedinis, istæ ponuntur causæ naturales, ita quod immediatæ causæ notitiæ sunt intellectus et species intelligibilis, ut alias probavi, et mediatæ sunt objectum extra et species objecti in sensu exteriori, et phantasma in sensu interiori, ita quod istæ ordinate se habent modo præexposito. Exemplum secundi, posito quod objectum *A* nec pro statu isto, nec pro alio habeat virtutem movendi intellectum ad sui notitiam abstractivam, sed quod virtualiter contineatur in aliquo sensibili, et dicatur *B*, tunc *B*, immediate movet sensum exteriorem, causando speciem sui sensibilem, et illa causat aliam in sensu interiori, et illa causat speciem intelligibilem primo ipsius *B*, et post causat speciem intelligibilem *A*, si potest habere illam, vel si non potest, tunc eadem species intelligibilis *A* causat una cum intellectu primo notitiam *A*, et deinde notitiam *A*, et deinde notitiam *B*, et istæ solæ sunt causæ naturales notitiæ abstractivæ in intellectu nostro.

41. Secundo nota ibi de præsentia objecti in se, quod aliud est loqui de præsentia objecti reali, et in se, et non in ratione actu intelligibilis, et aliud de præsentia objecti, et actu intelligibilis, quia primo modo Deus est perfectissime præsens, cum sit ubique per perfectam præsentiam, sed non secundo modo; tunc secundo modo dicitur præsens, quando actu potest movere intellectum ad sui notitiam intuitivam. Loquendo de ista præsentia, dico quod hæc est duplex : quædam est formalis et motiva, quando scilicet objectum in se formaliter præsens in ratione objecti actu intelligibilis potest movere intellectum partialiter causando notitiam sui intuitivam in illo intellectu. Quædam est præsentia tantum formalis, et nullo modo motiva, ut quando intellectui relatio realis est præsens in ratione objecti actu intelligibilis, et tamen ipsa nullo modo potest causare notitiam sui ; est tamen præsens virtualiter, id est, quod ipsa virtualiter continetur in alio potente causare notitiam intuitivam, ut puta extrema absoluta illius relationis, quando sunt præsentia in se causant primo notitiam sui, deinde relationis virtualiter contentæ. Et loquendo de ista præsentia virtuali, dico quod quoddam objectum continet virtualiter præsentiam alterius in ratione objecti intelligibilis, sic, quod non potest immediate facere objectum virtualiter contentum esse præsens intellectui in ratione actu intelligibilis, nisi prius sit in se præsens in ratione objecti actu intelligibilis, id est, nisi prius sit in se præsens, potens immediate causare notitiam sui intuitivam, nunquam posset facere objectum contentum virtualiter præsens, et sic nunquam posset immediate causare notitiam intuitivam contenti virtualiter, nisi prius vel simul causaret notitiam sui intuitivam. Et hoc modo objectum naturaliter motivum per modum naturæ non potest facere aliud objectum virtualiter contentum esse præsens potentiæ in ratione objecti actu intelligibilis, nisi prius fuerit in se præsens

Præsentia duplex.

præsentia objecti actu intelligibilis ; et sic non potest immediate causare notitiam intuitivam objecti virtualiter contenti in aliquo intellectu, nisi prius causaret notitiam sui intuitivam. Et sic sequitur quod essentia divina, quæ virtualiter continet omne objectum, non potest facere aliquod objectum contentum esse præsens præsentia objectiva alicui intellectui, etiam divino, nisi prius sit in se præsens præsentia objectiva eidem intellectui ; nec potest immediate causare notitiam intuitivam objecti contenti in aliquo intellectu, nisi prius in eodem causaret notitiam sui intuitivam, ut alias exposui *supra in quodlibetis*, et hic, et etiam patet a Doctore *in primo, et in quodl.* Dico secundo, quod quoddam continet virtualiter præsentiam alterius objecti, sic, quod immediate potest facere illud contentum esse in se præsens præsentia objectiva, et tamen ipsum continens nullo modo erit præsens præsentia objectiva, et tale continens est continens voluntarium, et non per modum naturæ ; et sic voluntas divina continet hoc modo omne objectum, ita quod in quocumque intellectu (excepto divino) potest immediate causare præsentiam objectivam cujuscumque objecti, etiam essentiæ divinæ, non causando, sive non faciendo se præsentem tali intellectui præsentia objectiva ; et similiter potest immediate causare notitiam intuitivam cujuscumque objecti etiam ipsius essentiæ divinæ, non causando notitiam sui nec intuitivam, nec abstractivam, et hoc est, quia est objectum mere voluntarium. Et sic dicimus quod Deus non sub ratione Deitatis, sed sub ratione qua est volens, est objectum mere voluntarium respectu cujuscumque intellectus creati, sed respectu sui intellectus est objectum mere per modum naturæ.

Dico ultra quod ipsa voluntas divina non tantum continet omne objectum, voluntarie causando præsentiam realem illius, respectu notitiæ intuitivæ, sed etiam potest immediate causare præsentiam cujuscumque objecti, qua objectum sit præsens præsentia objecti intelligibilis abstractive, quia potest immediate causare speciem intelligibilem cujuscumque objecti, etiam essentiæ divinæ, ut patet *in secundo, dist.* 3. *q.* 9. Potest etiam immediate causare notitiam abstractivam cujuscumque objecti, non causando notitiam abstractivam sui, cum sit objectum mere voluntarium ; secus est de objecto non voluntario, sed naturali et movente per modum naturæ, quia tale non potest immediate causare speciem intelligibilem alicujus objecti, virtualiter contenti in aliquo intellectu, nisi in eodem intellectu, simul vel prius causet speciem sui, sive mediate, sive immediate modo præexposito, nec similiter potest immediate causare notitiam abstractivam virtualiter contenti, nisi prius mediate, vel immediate causet notitiam sui. 42. Nota.

(q) Deinde nota ibi : *Nec etiam aliqua natura creata, quæ est naturaliter activam, potest esse causa hujus visionis, et perfectæ præsentiæ objecti, quia non potest continere in se perfecte essentiam illam secundum entitatem suam, igitur nec secundum suam intelligibilitatem.* Hoc patet, quia potens virtualiter continere effectum proprium alicujus causæ, potest perfecte continere entitatem illius causæ, quia ex quo talis effectus sequitur entita- Nota.

tem propriam, non videtur posse immediate causari, nisi vel a causa propria et sibi adæquata, vel ab aliquo perfecte continente entitatem illius causæ, ut exposui *in secundo, dist.* 2. Cum ergo notitia propria alicujus objecti, sive intuitiva, sive abstractiva præcise sequatur entitatem objecti sic intelligibilis, patet, quia illa notitia non potest esse notitia alterius objecti, sed præcise illius cujus est, statim sequitur quod a nullo poterit immediate causari, nisi ab ipso objecto, vel ab aliquo perfecte continente entitatem illius objecti. Nec similiter præsentia objectiva perfecta, quæ tunc est, quando objectum actu potest intueri, non potest immediate causari, nisi vel ab ipso objecto, vel ab aliquo perfecte continente ipsum. Et intelligo sic, quod causare præsentiam objecti respectu notitiæ intuitivæ est facere objectum tale esse actu intelligibile intellectione intuitiva, id est, quod actu possit immediate causare notitiam illius intuitivam ; sic ergo *A* posse causare perfectam præsentiam *B.* in ratione objecti actu intuibilis, nihil aliud est quam *A* posse immediate causare notitiam intuitivam ipsius *B*, quæ ponitur propria ipsi *B*, et sic propria quod nullo modo potest alteri competere, et sic sequitur quod *A* perfecte contineret entitatem et intelligibilitatem ipsius *B*. Quando ergo objectum immediate dicitur causare præsentiam sui in ratione objecti intuibilis, tunc est ipsum *B* immediate posse causare notitiam sui intuitivam, quia ut sic præsens, est pars memoriæ perfectæ, ut exposui *in primo, dist.* 2. *parte* 2. *q.* 3. *et dist.* 3. *q.* 7. exponendo titulum quæstionis, et hoc idem *in* 2. *dist.* 3. *q.* 8. *q. et q.* 10. *et d.* 10. Sed si aliud potest causare præsentiam objectivam modo prædicto objecti actu intuibilis, hoc nihil aliud est, quam posse actu causare notitiam intuitivam illius objecti, et per consequens perfecte continebit entitatem et intelligibilitatem illius objecti. Cum ergo nulla creatura possit virtualiter continere entitatem Dei, sequitur quod nec poterit causare præsentiam objectivam ejus modo præexposito, nec ejus notitiam.

Nulla cr- tura pot contine entitate Dei.

(r) Deinde nota ibi : *Per idem etiam patet quod nihil creatum potest esse causa ejus præsentiæ abstractivæ apud intellectum*, etc. Proprium repræsentativum in cognitione abstractiva est species intelligibilis objecti propria, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 6. *et in* 2. *dist.* 9. Hîc tamen nota, quod species intelligibilis propria objecti est duplex, quædam dicitur propria formaliter, et est illa quæ immediate est repræsentativa objecti, et immediate causativa notitiæ objecti ; et sic omne objectum potens habere aliquam speciem præcise ipsum repræsentantem, dicitur habere proprium repræsentativum formaliter, quando actu repræsentatur per illam, et illa immediate potest causare, partialiter tamen notitiam abstractivam objecti cujus est. Alia est species objecti propria non formalis, sed tantum virtualis, et est quando objectum non habet propriam speciem, quia tamen secundum suam entitatem virtualiter continetur in aliquo objecto habente propriam speciem, tunc illa species est propria illi objecto contento, quia tale contentum præcise natum est cognosci abstractive per illam, quamvis non sit formaliter species illius contenta. Species propria et formalis objecti, vel 43.

Species i- telligibil propria o- jecti es duplex

causatur ab ipso objecto, et hoc mediate vel immediate modo præexposito; vel si non causatur ab ipso objecto, non potest tamen ab aliquo causari, nisi contineat virtualiter entitatem objecti propter causam superius dictam, quia talis species est ita effectus proprius objecti, sicut notitia intuitiva, et hoc mediate vel immediate. Similiter loquendo de specie secundo modo, scilicet virtualiter, illa non potest causari, nisi vel ab objecto, cujus ponitur species propria formaliter continente ipsum objectum virtualiter, vel ab alio simul virtualiter continente sic utrumque objectum, cujus ponitur species propria formaliter, et objectum, cujus ponitur species propria virtualiter, quia si A continet virtualiter B adæquate, C non posset continere virtualiter B, nisi etiam contineret virtualiter ipsum A; et sic patet expositio hujus litteræ.

o anima ossit cognoscere um distincte.

(f) *Contra istud.* Doctor instat, probando quod anima possit naturaliter cognoscere ipsum Deum, etiam distincte, et hoc tam abstractive quam intuitive, et probatio est ista: *Quidquid per se continetur sub primo objecto naturali alicujus potentiæ*, etc. Major est nota, et jam probata a Doctore *in prolog. q.* 1. Minor etiam est nota, et probata a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 3. ubi vult, quod ens, quid ponitur adæquatum objectum intellectus, prædicetur in *quid* de Deo; hoc idem *dist.* 8. *q.* 2.

bjectum rimum aturale test duciter intelligi.

(t) *Diceretur.* Hîc Doctor respondet huic rationi, quæ etiam responsio habita est *in prol. q.* 1. et dicit, quod objectum primum naturale potest dupliciter intelligi.

44. (u) *Loquendo de objecto adæquato, primo modo*, prout, scilicet ad quod potentia habet naturalem inclinationem, *non tamen de objecto adæquato secundo modo*, quod, scilicet sit naturaliter attingibile ex concursu causarum naturalium, *imo sic loquendo de tali objecto attingibili naturaliter pro quocumque statu cujuscumque intellectus creati, præcise ens limitatum est objectum adæquatum, quia præcise potest attingi virtute causæ naturaliter motivæ intellectus*, id est, quod omne ens creatum potest naturaliter movere, et per modum naturæ potentiam, cujus ponitur objectum, imo tale, ut est præsens in ratione objecti, necessario movet, partialiter tamen, ad notitiam sui, et omnium virtualiter et essentialiter contentorum, ut alias exposui *in primo, dist.* 3. *q.* 3. Sed ens illimitatum, et si moveat per modum naturæ intellectum proprium, et per consequens sic dicatur objectum ejus naturale, tamen ut comparatum intellectui creato, nullo modo est objectum naturale ejus motivum, quia non movet per modum naturæ, sed tantum libere; accipitur ergo hîc objectum naturale potentiæ, non prout *naturale* distinguitur contra *supernaturale*, sed ut distinguitur contra *voluntarium*, et sic accipitur objectum naturale potentiæ, quod movet per modum naturæ ipsam potentiam, vel si non possit movere propter sui imperfectionem, saltem sufficit quod virtualiter contineatur in alio objecto, quod moveat potentiam per modum naturæ ad notitiam ipsius objecti virtualiter contenti. Dicit ergo, quod loquendo de objecto naturali, isto modo omne ens creatum movet naturaliter intellectum creatum ad sui notitiam, et virtualiter et essentialiter contentorum; vel si non potest formaliter movere,

Doctrina subtilis.

saltem continetur virtualiter in alio ente creato, quod movet naturaliter, sive per modum naturæ ad notitiam virtualiter contenti. Movet dico ipsum intellectum creatum, saltem loquendo de omni ente creato absoluto quia omne tale, vel formaliter movet per modum naturæ intellectum creatum, vel virtualiter continetur in alio objecto creato per modum naturæ motivo intellectus creati ad notitiam illius virtualiter contenti. Et dixi *de ente absoluto*, quia sunt aliquæ relationes, quæ terminantur ad Deum, et si sint entia limitata, et per se intelligibilia, tamen non possunt movere intellectum ad sui notitiam ; nec similiter præcise virtualiter continentur in alio objecto creato, quod possit per modum naturæ movere intellectum creatum ad earum notitiam, quia etiam dependet earum notitia a termino, sicut etiam ab ipso dependet in entitate. Non possunt ergo cognosci ex solo concursu causarum naturalium, cum ad earum cognitionem requiratur cognitio termini ; modo Deus non movet intellectum creatum naturaliter, id est, per modum naturæ, nec ad notitiam sui, nec ad notitiam contentorum in eo, sed ut sic præcise movet intellectum proprium, ut magis infra patebit præsenti articulo.

Quid sit objectum adæquatum intellectus.

(x) *Sed nec ens adhuc in tanta communitate acceptum.* Hîc recitat opinionem D. Thomæ de objecto adæquato intellectus humani, loquendo de intellectu ex natura potentiæ. Et dicit, quod objectum adæquatum intellectus hujusmodi loquendo de objecto adæquato motivo naturaliter, non est ens limitatum, ut est commune omni ente creato, sed est præcise quidditas rei materialis. Et hæc opinio fuit pertractata *in primo*, *dist.* 3. *q.* 3. *et in* 4. *dist.* 45.

SCHOLIUM.

Impugnat opinionem D. Thom. dicentis quidditatem rei materialis esse objectum adæquatum nostri intellectus pro hoc statu (de quo I. dist. 3. q. 3. et 4. dist. 49. q. 11. n. 3. ubi refutat optime hanc opinionem, [et rationes ejus). Primo, quia Beati tantum viderunt materialia, vel acciperent aliam potentiam. Secundo, quia D. Thom. ponit dependentiam intellectus nostri a phantasmatibus, esse pœnalem, non naturalem, quod videtur D. Augustin. de quo 2. dist. 3. p. 3. n. 34. et 2. d. 11. q. I. arguit quadrupliciter : Ens illimitatum esse objectum motivum, vel sub motivo intellectus nostri.

Sed contra arguitur (a), quia si 12.
illud intelligeretur de proprio objecto intellectus humani, ut est talis potentia, sequeretur quod intellectus Beati haberet quidditatem rei materialis pro objecto adæquato ; vel si non, non maneret eadem potentia quæ modo, quorum utrumque est falsum.

D. Thom. 1. p. sum. q. 12. art. 4. et q. 8 art. 1.

(b) Nec valet dicere, quod elevatur per lumen gloriæ. Nullus enim habitus elevans potentiam potest habere objectum, quod transcendat primum objectum potentiæ, quia ille habitus non esset illius potentiæ, sed vel esset in se potentia, vel faceret potentiam esse aliam ab ista, sicut haberet aliud objectum primum.

Idem objectum in intellectu animæ et Angeli. Non intelligere nisi per phantasmata non est naturale.

(c) Dico igitur, quod objectum naturale, hoc est naturaliter attingibile adæquatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis, vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentia

liter, vel virtualiter in sensibili; tamen objectum adæquatum intellectui nostro ex natura potentiæ non est aliquid specialius objecto intellectus Angelici, quia quidquid potest intelligi ab uno, et ab alio, et hoc saltem concedere debet Theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem, sed pœnalem, juxta illud 15. de Trin. 27. *Certa*, inquit, *oculis tuis interioribus lux illa monstravit*, illa, scilicet æterna, de qua ibi locutus est. Et subdit : *Quæ igitur causa est, cur acie fixa lucem ipsam videre non possit, nisi utique infirmitas*; *et quis eam tibi fecit*, *nisi iniquitas*. Et de hoc supra ibidem : *O tu anima mea, ubi te sentis esse? ubi jaces?*
cæ 10. Sequitur : *Agnoscis recte te esse in hoc stabulo, quo Samaritanus ille produxit illum, quem reperit multis a latronibus inflictis vulneribus semivivum relictum*.

Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse objectum adæquatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiæ, quod percepit sibi esse adæquatum pro statu isto.

13. Contra ista arguitur (d) quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum sit objectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens ut est indifferens ad utrumque, erit objectum adæquatum naturale, scilicet per actionem causæ naturaliter agentis attingibile.

Et arguitur primo sic : Ejusdem objecti primi accepti secundum suam totam indifferentiam, ad potentiam quam primo respicit acceptam secundum suam totam indifferentiam, est idem modus se habendi in movendo, scilicet naturaliter, vel non naturaliter. Nunc autem ens illimitatum movet naturaliter aliquem intellectum, ut divinum; igitur simili modo movet quemlibet intellectum. Alia est minor ista : aliquod ens movet naturaliter intellectum causatum, et sequitur, igitur quodlibet simili modo movebit. Major ista probatur, primo inducendo de potentiis et objectis earum primis, et per se objectis contentis sub illis primis. Probatur secundo, quia objectum proprium secundum totam suam indifferentiam est adæquatum objectum, et respicit potentiam suam secundum totum genus suum, ut proprium extremum; aliquis igitur est modus proprius secundum quem hoc extremum respicit illud. Ille igitur idem modus salvabitur inter quæcumque extrema particulariter contenta sub istis primis extremis, quia particularia extrema, et se respiciunt secundum hoc quod includunt prima extrema, et ita se respiciunt eodem modo quo illa prima.

Arguitur ens ut sic esse objectum motivum intellectus nostri.

Præterea (e), omnis actus præcedens actum voluntatis est mere naturalis; nunc autem actio essentiæ divinæ, etiam ut est objectum movens intellectum creatum, præcedit actum voluntatis; igitur, etc. Probatio minoris, quia essentia, ut essentia, est objectum beatificum, non autem essentia ut voluntas, vel ut volens; igitur movere ad actum beatificum convenit essentiæ ratio-

ne, qua essentia est, et per consequens illa erit prior actione voluntatis.

Confirmatur, quia si per impossibile Deus non esset volens, essentia sua naturaliter moveret intellectum ad videndum ipsam ; igitur et modo similiter movebit, cum non moveat inquantum volens, sicut nec est primum objectum inquantum volens.

(f) Præterea, objectum omne gignit notitiam actualem sui,et ista gignitio est naturalis, propter quod genitum dicitur proles secundum Augustinum 9. *de Trin. cap. ult.* igitur ista visio essentiæ in intellectu Beati naturaliter gignetur ab illa essentia.

Præterea (g), si voluntas necessario concurrit cum essentia in ratione principii motivi ad actum beatificum intellectus creati, quæro quis est ordo essentiæ et voluntatis in movendo ? voluntas enim non potest dici ratio motiva potentiæ, et essentia secunda quasi virtute ejus movens. Oportet igitur dare e converso, scilicet quod essentia sit prima ratio motiva ; sed prima ratio motiva in movendo tenet suum proprium modum movendi. Non enim determinatur ad movendum illud quod secundum est, sed determinat ipsum ad movendum, sicut videmus, quod activum naturaliter quantum est de se, necessario agit ; in illa tamen actione, in qua subjacet voluntati, non necessario agit, sed potest contingenter agere et non agere, non quidem ex se, sed propter contingentiam in voluntate ad agendum.

Similiter, si voluntas in agendo (h) subjaceret principio, naturaliter actio determinaretur ab illo ad determinate agendum.

COMMENTARIUS.

(a) *Sed contra arguitur.* Hîc improbat 45
opinionem D. Thomæ dicens quod si intelligeret de proprio objecto intellectus humani, ut est talis potentia, sequeretur quod intellectus Beati haberet pro objecto adæquato quidditatem rei materialis, et tunc nullum immateriale posset naturaliter cognoscere, et sic una anima non posset naturaliter cognoscere nec seipsam, nec aliam, cum non contineatur sub quidditate materiali, ut patet, quod est valde inconveniens, *vel si non, non maneret eadem potentia quæ modo*, id est, quod si intellectus Beati haberet aliud objectum, quam quidditatem rei materialis, tunc sequeretur quod non esset eadem potentia hîc et in patria, quia eadem potentia semper manens eadem, habet idem objectum adæquatum, cum quæcumque potentiæ habeant suum proprium objectum, et potentiæ distinguantur etiam per actus, et actus per objecta ; si ergo hîc haberet unum objectum, et in patria aliud, tunc non esset eadem potentia hîc et in patria, quod est absurdum.

(b) *Nec valet dicere.* Hîc Doctor improbat unam responsionem Thomæ ad rationem contra opinantem qui dicit quod intellectus, ut intellectus, licet non possit attingere ad substantias separatas, tamen ut elevatur per lumen gloriæ potest attingere ad hujusmodi substantias, et intellectus Beati est elevatus per lumen gloriæ. Hanc responsionem Doctor improbat, quia *nullus habitus elevans potentiam, potest habere objectum,*

quid transcendat primum objectum potentiæ, etc. Et patet hoc, quia potentia prius intelligatur habere habitum, habet suum objectum adæquatum; patet, quia habitus potentiæ, quicumque sit ille, necessario præsupponit potentiam et objectum, quia talis habitus potentiæ inclinat potentiam ad eliciendum actum circa objectum, circa quod ponitur talis habitus inclinari, et sic potentia prius habet ordinem ad objectum sibi adæquatum, quam intelligatur habere habitum inclinantem ipsam circa aliquod objectum: si ergo habitus luminis gloriæ respiceret aliud objectum quam objectum proprium, quod habet ex natura potentiæ, sequeretur necessario vel quod talis habitus esset potentia aliqua cognitiva, habens pro objecto substantias separatas, quod est absurdum; vel quod non esset eadem potentia quæ nunc, quia ut nunc ex natura talis potentiæ habet præcise pro objecto adæquato quidditatem rei materialis, et tunc per illud lumen haberet aliud objectum, sed distincta objecta arguunt distinctas potentias, loquendo de distinctis objectis adæquatis, ut patet intuenti. Hæc etiam responsio est improbata *in* 1. *dist.* 3. *q.* 3. *et in* 4. *dist.* 45. vide ibi multa, ad istam materiam pertinentia.

46. (b) *Dico igitur.* Nunc Doctor assignat objectum intellectus ex natura intellectus, et etiam pro statu isto assignat quale sit objectum, loquendo semper de objecto motivo intellectus per modum naturæ, ut supra dixit. Vide *in primo, d.* 3. *q.* 3. vide ibi multa singularia.

(d) *Contra ista arguitur.* Hìc Doctor arguit probando quod ens non tantum limitatum, sed etiam illimitatum, sit objectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, scilicet limitatum et illimitatum, erit objectum adæquatum nuturale, scilicet per actionem causæ naturaliter agentis, scilicet per modum naturæ agentis attingibile. Et sic intendit probare quod etiam essentia divina sit naturaliter, id est, per modum naturæ motiva intellectus creati, causando naturaliter notitiam sui, et arguit sic primo: *Ejusdem objecti primi accepti secundum totam suam indifferentiam ad potentiam.* Declaro prius majorem antequam inducam probationem Doctoris, cum dicit: *Ejusdem objecti accepti secundum suam totam indifferentiam.* Hìc objectum acceptum secundum suam indifferentiam non accipitur pro illo conceptu communi, puta loquendo de objecto intellectus, quod ponitur ens inquantum ens, non accipitur ens pro conceptu entis indifferenti ad omnes ens, sed accipitur ipsum pro quanto includitur in omni per se intelligibili, sive pro quanto comprehendit omne per se intelligibile, ita quod non præcise tale ens, vel tale, sed ut includitur in omni ente, ut exposui *in prologo q.* 1. *et d.* 3. *primi.* Et potentia accepta secundum totam suam indifferentiam non accipitur præcise pro potentia in communi, sed prout ipsa potentia includitur pro se in omni potentia, et ut comprehendit omnem potentiam, quæ respicit illud objectum, tale objectum sic acceptum, prout scilicet includit, vel comprehendit omne intelligibile habebit eumdem modum movendi potentiam, quam primo respicit. Et bre-

viter ista major stat in una propositione Doctoris *in prol. quæst.* 3. *et in* 2. *dist.* 9. scilicet, *quando extrema alicujus proportionis comparantur ad invicem in ratione motivi et mobilis, si aliquid unum extremi est motivum alterius extremi, quodlibet contentum sub illo extremo poterit esse motivum contenti alterius extremi contenti sub extremo primo et adæquato.* Exemplum, sint ista extrema, scilicet calor sit extremum motivum, sed aliud extremum mobile sit calefactibile, quæ dicuntur prima extrema, si calor in ratione motivi respicit primo calefactibile in ratione mobilis, statim sequitur quod si unus calor contentus sub calore possit calefacere aliquod lignum per modum naturæ, quod etiam quilibet alius calor contentus sub calore possit idem calefactibile calefacere. Et ultra sequitur quod si aliquod calefactibile contentum per se sub primo calefactibili potest calefieri ab aliquo calore, quod quodlibet calefactibile contentum per se sub primo calefactibili possit calefieri ab illo calore ; et eodem modo potest calefieri, quia si unum calefit naturaliter, et reliquum, cum omnia participent naturam primi extremi. Sic est in proposito, objectum intellectus ex natura intellectus, et ipse intellectus omnino indifferens ad omnem intellectum, sunt extrema prima proportionis in ratione motivi et mobilis, quia primum objectum intellectus est motivum per modum naturæ ipsius intellectus, et intellectus est mobilis ab illo objecto, sequitur quod si aliquod ens moveat unum intellectum per modum naturæ, quod etiam quodlibet aliud ens contentum sub objecto primo eodem modo poterit movere eumdem intellectum. Et similiter si aliquis intellectum natus est moveri ab aliquo objecto, quilibet intellectus contentus per se sub intellectu, poterit moveri ab eodem objecto ; et sic credo quod illa major Doctoris teneat virtute illius propositionis, et major sic declarata probatur a Doctore sic : Primo inducendo de potentiis et objectis earum primis, sive adæquatis, et per se objectis contentis sub illis primis.

(e) *Præterea.* Secundo arguit pro- 47.
bando quod Deus movet intellectum creatum per modum naturæ, et arguit sic : *Omnis actus præcedens actum voluntatis est mere naturalis,* id est, elicitus per modum naturæ ; sed actio essentiæ divinæ, etiam ut est objectum movens intellectum creatum, præcedit actum voluntatis ; igitur, etc. Major patet, quia tantum sunt duo modi agendi, unus per modum naturæ, et alius per modum voluntatis, et non sunt plures, nec etiam modus agendi indifferens, scilicet qui nec sit per modum naturæ, nec per modum voluntatis, ut extat probatum a Doctore *in primo*, *d.* 2. *parte* 2. *q.* 4. *et d.* 10. Modus autem agendi per modum voluntatis essentialiter competit soli voluntati, licet participative possit aliis convenire, illis scilicet dumtaxat, quæ subsunt imperio voluntatis, ut patet a Doctore *in primo d.* 2. Sequitur ergo quod nullum aliud agens potest agere per modum voluntatis, sic, quod per naturam talis agentis possit competere. Et si aliquod ens aliud participative libere, sicut aliquando intellectus imperio voluntatis elicit actum, tamen ille actus sic elicitus, necessario est posterior actu voluntatis immediate eli-

cito, cum ille sit actus imperatus, ut exposui *in prol. q. ult.* Sed si actus sit simpliciter prior actu voluntatis, ita quod nullo modo eliciatur imperio voluntatis, ille simpliciter erit elicitus per modum naturæ.

(f) *Præterea, objectum.* Tertio arguit sic : *Objectum omne gignit notitiam actualem sui*, loquendo tamen de objecto motivo, et primo, et formaliter, vel saltem continetur in alio virtualiter, quod movet per modum naturæ ad notitiam contenti objecti, sive objectum formaliter, hoc est, ex ratione sua formali gignat notitiam sui, sive contineatur in alio movente, sive gignente notitiam illius, semper illa gignitio erit naturalis, sive per modum naturæ elicita, et quod sit naturalis, patet, quia genitum hoc modo dicitur proles secundum Augustinum 9. *de Trin. c. ult.* Dicitur autem proles, sive filius, quia per modum naturæ productus ; est enim de ratione prolis, quod sit per modum naturæ, ut supra patuit *in primo, dist.* 2. *et* 10. *et in tertio, dist.* 8. igitur ista visio essentiæ, cum dicatur proles in intellectu Beati, naturaliter gignetur ab illa essentia.

48. (g) *Præterea si voluntas.* Quarto et ultimo arguit probando idem : *Si voluntas necessario concurrat cum essentia in ratione principii motivi ad actum beatificum intellectus creati*, etc. *igitur oportet dare e converso, scilicet quod essentia sit prima ratio motiva*, patet. Tum, quia essentia est perfectissima entitas tam formaliter quam originaliter, non sic voluntas, ut supra patuit, *q.* 1. *et q.* 5. *et in primo, dist.* 1. *q.* 2. *dist.* 8. *q.* 3. est enim origo omnium perfectionum ad intra. Tum, quia ipsa ponitur principium magis universale, cum concurrat tam cum intellectu quam cum voluntate, et sic est commune principium respectu intellectus et voluntatis, et ideo essentia non movet, nec virtute intellectus nec voluntatis, imo magis e contra. Tum specialiter, quia tam intellectus, quam voluntas habent virtutem movendi ab essentia, ut patet in locis præallegatis, et sic essentia erit principale movens.

(h) *Similiter si voluntas in agendo subjacet principio naturaliter activo, determinaretur ab illo ad determinate agendum.* Cum ergo essentia divina sit prima ratio motiva, et voluntas secunda, sequitur quod actio voluntatis subjacebit actioni essentiæ divinæ, et sic essentia determinabit voluntatem ad sic determinate agendum, et cum ipsa essentia, ut essentia agat mere naturaliter, et per modum naturæ, sequitur quod illa quæ simul erit a voluntate et essentia, erit mere naturalis, et per modum naturæ elicita, sicut est actio qua elicitur actus beatificus.

SCHOLIUM.

Pro solutione argumentorum, quæ fecit, præmittit quædam ; primum, quod primum mobile naturali motione in divinis, est intellectus Dei, et primum movens essentia ejus ; movet autem prius ad notitiam ingenitam, post ad genitam, de quo 1. dist. 2. q. 7. n. 4. et 22. Secundum, eadem essentia movet naturaliter ad intelligendum omne intelligibile simplex (non loquitur de complexis), sed non potest movere ad hæc, donec prius sit in tribus, de quo late 2. d. 1. q. 1. Tertium, duplici motioni intellectus correspondet duplex motio voluntatis necessaria, sed non naturalis, operativa scilicet, et productiva. Quartum, post ordinem motionis necessariæ sequitur motio contingens per voluntatem, qua facta, videt intellectus divinus alteram partem complexionis contingentis, de quo 1. dist. 38. num. 2. et dist. 39.

n. 23. et 40. Quintum, omnem intellectionem divinæ essentiæ, quam non causat ipsa naturaliter, causat voluntas Dei, de quo 4. dist. 49. quæst. 11. n. 9. quia ad extra omnia sunt immediate a voluntate.

14. Digressio profundissima Theologica fundamentalis ubique notanda.

Hîc intelligendum est (i) quod motio omnino prima in entibus est necessario naturalis, quia omni motioni voluntatis est alia præsupposita, et si aliqua motio in entibus est non naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis.

Primum mobile intellectus divinus, primum movens essentia divina.

Item, aliqua motio (k) potest intelligi esse ad terminum simpliciter infinitum, aliqua autem ad terminum finitum, vel ad infinitum includentem finitum ; et illa, quæ est ad terminum infinitum simpliciter, est prior, quia non potest infinitum præexigere finitum. Sicut igitur (l) loqui possumus, licet improprie accipiendo motionem extensive, assignari potest ordo motionum in entibus, et sic loquendo, omnino primum mobile motione naturali, extensive loquendo, est intellectus divinus, et ideo primum motivum motione naturali est essentia divina, ut est primum objectum intellectus sui ; igitur omnino prima motio est naturalis motio intellectus divini a suo objecto. Et cum naturale movens moveat mobile inquantum potest, illud autem objectum potest movere ad intellectionem actualem sui, et hoc (m) intelligentia ingenita illius personæ, in qua primo est essentia, et ad actualem notitiam sui genitam, ad utramque naturaliter movebit, licet ordine quodam, quia quod est alicui principium operandi operatione immanente, et producendi productum distinctum, quodammodo est prius principium operandi.

Si dicas (n) quod productio immanet in divinis sicut operatio, respondeo, productio non immanet quantum ad terminum, operatio autem omnino immanet.

Similiter (o) essentia est naturale motivum ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex, sed non nisi prius illa essentia sit in omnibus suis suppositis, non quidem quod sine hoc esset defectus principii activi, sed ex parte termini requiritur ordo. Sic igitur completa est actio mere naturalis, et ad terminum omnino primum, scilicet infinitum, ubi motio omnino prima est elicere, vel quasi elicere intellectionem in intelligentia paterna, et huic proxima est gignere verbum.

15. Motio voluntati ... intra ... cessa... non ta... natur... est du... operat... et pro... tiv...

Hanc sequitur actio, quæ nata est esse ad terminum omnino primum, puta ad essentiam primam communicandam, quæ licet non sit naturalis, tamen est omnino necessaria ; et hæc est motio voluntatis, et hæc quasi est duplex, scilicet ad *amare* simplex, et etiam ad amorem procedentem. Hæc duplex (e) motio voluntatis correspondet duplici motioni naturali quæ dicta est esse in intellectu ad *intelligere* et *dicere*.

(q) Contra, actio naturalis in eodem præcedit actionem non naturalem ; nunc autem, per te, actione naturali intellectus divinus intelligit creabile ; igitur ista actio præcedit omnem actionem voluntatis, et ita spirationem Spiritus sancti.

Actio ... tural... quand... quitur ... natura...

(r) Respondeo, major est vera, loquendo in eodem ordine ex parte termini, hîc autem est alius ordo ex parte primi termini et secundi,

et ideo naturalis in uno ordine sequitur non naturalem in alio ordine ; prima enim distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum ; secunda ex parte principiorum quantum ad modum principiandi.

Contra (s) ordo principiorum est prior ordine terminorum, sicut et principium termino, nam per principium terminus producitur vel communicatur.

n termi- s quandoque prior rincipio.

Respondeo, antecedens verum est de termino totali, qui simpliciter capit *esse*, non autem de termino formali, qui solummodo capit *esse* secundum *quid*.

Completo autem (t) toto isto processu originis respectu primi termini, scilicet essentiæ divinæ communicandæ, sequitur ordo alius respectu termini secundi essentiæ, scilicet creabilis ; et quidem essentia ipsa divina in isto secundo ordine movet primo ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et hæc intelligentia, ut jam est in tribus suppositis ; non autem movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumque complexionis, quia si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem in futuris contingentibus, cum naturale movens necessario moveat, sequitur quod intellectus divinus necessario intelligeret hanc partem contradictionis fore veram, et ita vel posset errare, vel oppositum non posset evenire, et tunc non esset contingens, sed necessarium illud quod ponitur esse contingens.

16. (u) Si quæratur, cum idem videatur esse ordo cujuscumque intelligibilis ad primum intelligibile, quare primum non æque necessario movet ad cognitionem cujuscumque.

Respondeo, naturaliter movet, et per consequens necessario ad cognitionem cujuscumque, quod est possibile naturaliter et necessario cognosci ; hujusmodi est quodcumque objectum simplex, et etiam quodcumque complexum verum necessarium ; non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem.

al. non movet, al. si autem moveret.

(x) Et si quæras, quare non necessario movet ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis posset haberi de eo ?

Respondeo, aut moveret ad cognoscendum sub distinctione hoc fore, vel non fore, et hæc cognitio non est determinata de altera parte ; aut si moveret determinate ad cognoscendum alteram partem, illa necessario esset determinata.

Ex terminatione voluntatis intellectus videt contingens, de quo 1. dist 39. et d. 38. n. 3.

(y) Completo igitur toto ordine motionis necessariæ, sequitur motio contingens ; illa non potest esse per principium naturalis motionis, quia illius non est nisi necessario movere, igitur oportet illius motionis principium ponere voluntatem. Et fit hujusmodi motio contingens ordinate, primo ad intra, quia nisi ipsa voluntas determinetur in se ad volendum alteram partem, nunquam determinabit aliquid ad extra. Primo igitur determinat se ad volendum hoc fore determinate ; secundo, ex hoc intellectus videns istam determinationem voluntatis infallibilem, novit hoc esse futurum ; e converso igitur est in motione necessaria et contingente, quia in necessaria primum principium est na-

tura, et ideo primo naturaliter determinatur ad propriam actionem; in contingente autem primum principium est liberum, cujus actionem in primo ordine sequitur naturalis. Completa vero motione contingente ad intra, sequitur motio ad extra, illa igitur tota est contingens, et per consequens immediate ipsius voluntatis, ut principii. Nullum igitur intellectum creatum movet essentia ut essentia tanquam motivum per modum naturæ, sed omnem intellectionem illius essentiæ, quam non causat aliquod creatum, causat immediate voluntas divina.

Per hoc patet ad argumenta jam facta in contrarium. Major enim primi argumenti debet sic intelligi, quamcumque potentiam immediate mobilem a tali objecto ipsum objectum uniformiter movet.

COMMENTARIUS.

49. Ordo motionum. (i) *Hic intelligendum est, quod motio.* Hîc Doctor intendit declarare ordinem motionum, et quæ sit simpliciter prima motio. Et recitando litteram, exponam eam. Dicit ergo quasi præmittendo unum, scilicet quod *motio omnino prima in entibus, est necessario naturalis, quia omni motioni voluntatis est alia præsupposita*; patet, quia voluntas nullo modo agit, nisi in præcognitum, id est, quod nunquam elicit actum circa aliquod objectum, nisi illud sit præcognitum; nec similiter elicit actum volendo aliquod complexum contingens, nisi termini saltem præcognoscantur, et sic patet quomodo motio voluntatis ad actum necessario præsupponit aliam motionem, scilicet motionem ad actum intelligendi, qui necessario præsupponitur, et talis motio ad actum intelligendi necessario præsuppositum motioni voluntatis, est simpliciter naturalis, ut supra patuit in secunda ratione. Et si aliqua motio in entibus est non naturalis, maxime motio voluntatis est non naturalis, patet, quia sola voluntas est libera per essentiam, et per modum libertatis movet sive agit.

Quomodo una mi[otio] præsup[po]nat ali[am].

(k) *Item aliqua motio potest intelligi esse ad terminum simpliciter infinitum,* etc. Terminus infinitus simpliciter in divinis potest multipliciter intelligi, vel pro intellectione actuali essentiæ divinæ, qua intellectus divinus formaliter intelligit essentiam, vel pro volitione, vel pro essentia, quæ ponitur primus terminus formalis tam generationis quam spirationis divinæ. Terminus finitus simpliciter sunt creaturæ, sive in *esse* objectivo, sive in *esse* existentiæ. Terminus infinitus includens finitum erit forte ipsum Verbum, tenendo tamen quod includit respectum ad creaturam, de quo supra diximus. *q.* 8. licet hoc Doctor improbet, ut ibi patet. Dicit ergo, quod illa motio, quæ est ad terminum infinitum, simpliciter est prior, et sic motio, quæ est ad intra, erit simpliciter prior motione ad extra, cum prima sit simpliciter ad terminum infinitum; secunda tantum ad terminum finitum, sive ad terminum infinitum includentem terminum finitum, puta si idea quæ ponitur *esse* cognitum rei ponatur infinita participative, quæ tamen includit terminum finitum, vel tenendo, et melius ad propositum, quod intellectio creaturæ, qua Deus intelligit ipsam creaturam, et si sit in

Termi[nus] finitu[s] quid. Termi[nus] infinit[us] quid.

Quomo[do] idea p[o]ssit i[nfi]nita. Quomo[do] intellec[tio] creatu[ræ] qua D[eus] intellig[it] creatur[am] sit infini[ta] et qu[o]modo [fi]nita.

se formaliter infinita, terminatur tamen ad creaturam finitam; et similiter volitio creaturæ, qua Deus vult ipsam, licet in se sit formaliter infinita, terminatur tamen ad creaturam volitam finitam, et iste ultimus modus videtur magis ad propositum. Dicit ergo quod motio quæ est simpliciter ad terminum infinitum, est prior simpliciter, illa vero quæ est ad terminum finitum est posterior, ut probat Doctor subtiliter *in secundo. dist.* 1. *q.* 1. In isto præmisso secundo de termino, scilicet finito et infinito, non fit aliqua comparatio motionis per modum naturæ, et per modum voluntatis. Sed motio per modum naturæ, quæ est ad terminum simpliciter infinitum, est prior motione, quæ est ad terminum finitum, et tamen utraque per modum naturæ, quia motio ad notitiam essentiæ divinæ in intellectu divino est per modum naturæ, et similiter illa, quæ est ad genitum divinum; sed motio per modum naturæ ad terminum finitum est motio ad creaturam in *esse* cognito, et hæc secunda necessario præsupponit primam, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 1. *q.* 1. Similiter motio per modum voluntatis, quæ est ad terminum simpliciter infinitum, puta ad volitionem, qua voluntas divina vult essentiam divinam, sive ad Spiritum sanctum, est simpliciter prior motione per modum voluntatis, quæ est ad *esse* volitum creaturarum, sive ad *esse* existentiæ earum, et sic patet littera.

30. (l) *Sic igitur loqui possumus.* Hic intendit ostendere ordinem motionum in divinis, accipiendo tamen motionem extensive ad intra, quia simpliciter loquendo proprie de motione, ad intra nulla est motio, improprie tamen et extensive ponitur non motio, sed quasi motio; nam ubi est motio proprie, ibi est receptivum reale, et realiter receptivum alicujus realiter distincti, ut patet in creaturis. Modo nec intellectus divinus, nec voluntas divina aliquod recipiunt, nec quasi recipiunt, cum ista sonent imperfectionem, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 5. *q.* 2. tamen eo modo quo potest ibi nominari motio, suo modo nominetur, intelligendo semper excludere omnem imperfectionem, vel quasi imperfectionem.

Hic ostendit ordinem motionum.

(m) *Et hoc intelligentia ingenita illius personæ, in qua primo est essentia*, id est, in intellectu paterno, qui intellectus, ut in Patre dicitur ingenitus, id est, non communicatus Patri per productionem, sicut communicatur Filio per generationem, et Spiritui sancto per spirationem, Sequitur, *et ad actualem motionem sui genitam*, id est, quod essentia est ratio movendi se motione naturali, scilicet communicandi se Filio genito, tunc enim essentia movet se in motione genita, quando per generationem est ratio communicandi se genito, de quo prolixe dictum est *in primo, dist.* 5. *q.* 2. Sequitur: *Ad utramque movebit, licet ordine quodam, quia quod est alicui principium operandi operatione immanente, et producendi productum distinctum, quodammodo est prius principium operandi quam producendi.* Et hoc satis patet a Doctore *in primo dist.* 2. *part.* 2. *q.* 3. *et in secundo, dist.* 1. Cum dicit quod essentia, ut essentia, est primum motivum intellectus divini per modum naturæ, præsupponit quod prius probavit, *dist.* 5. *q.* 1, scilicet quod simpliciter prima entitas in divinis est essentia, ut essentia, quæ ponitur

Quomodo essentia moveat se.

Essentia est prima entitas.

Intellectus divinus est prior voluntate divina.

prima in *esse* reali perfectissimo, et ideo sequitur quod ipsa sit simpliciter primum objectum motivum intellectus divini. Similiter quia intellectus divinus est simpliciter prior voluntate divina, ut patet, sequitur quod primum mobile ab essentia divina erit ipse intellectus; prima enim motio essentiæ divinæ, et omnino prima est motio ad sui notitiam, et illa non potest immediate esse nisi in intellectu divino, sequitur quod primum simpliciter mobile ab essentia divina erit intellectus divinus, et hoc loquendo præcise de motione essentiæ divinæ ad operationem, comparando simpliciter operationem ad operationem. Prima operatio et simpliciter prima, est intellectio essentiæ divinæ, et illa est in intellectu divino ab essentia ipsa; ergo primum motivum naturale est essentia divina, et primum mobile est intellectus divinus; sed comparando ad productionem, non sequitur quod intellectus sit prius mobile respectu notitiæ genitæ, quam voluntas divina respectu operationis, sive volitionis, quia voluntas prius movetur, quasi recipiendo volitionem essentiæ divinæ, quam intelligatur productio notitiæ genitæ. Sed comparando proprie productionem ad productionem prior est productio notitiæ genitæ, quæ est per modum naturæ, quam productio Spiritus sancti, quæ est per modum voluntatis, et sic debet intelligi ista littera Doctoris.

51. (n) *Si dicas*. Hic Doctor instat, probando quod etiam productio sit immanens, sicut et operatio ponitur immanens, ut patuit *quæst.* 13. Respondet, quod *productio non immanet quantum ad terminum, operatio autem omnino immanet*. Vult dicere, quod actio immanens proprie est illa, cui non correspondet aliquod productum, ut terminus talis actionis, et sic operatio, scilicet intellectio vel volitio, dicitur actio immanens, quia per ipsam non dicitur aliquid habere *esse* productum, sed productio, puta generatio divina non dicitur immanens, quia per ipsam productum habet *esse*, ad quod terminatur; et sic distinguitur actio immanens ab actione transeunte secundum unum modorum ponendi, de quibus visum est *sup. q.* 13. vide ibi quomodo distinguitur actio immanens a transeunte. Intelle[...] est ac[...] immanens.

(o) *Similiter essentia est naturale motivum ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex*, etc. Hic nota primo quod dicit, quod ipsa essentia movet naturaliter intellectum ad notitiam omnium intelligibilium incomplexorum, quia forte intellectio complexi etiam necessarii, erit ab intellectu componente terminos; sed de hoc erunt specialia dubia. Deinde dicit quod non potest immediate movere intellectum divinum ad notitiam creaturarum, nisi prius sit communicata tribus personis; hoc probatum est *in* 2. *dist.* 1.*q.* 1. quia productio necessaria, qualis est divina, præsupponitur contingenti. Et quamvis productio objectorum incomplexorum in *esse* cognito sit etiam necessaria, tamen est tantum secundum quid, et talis præsupponit necessariam secundum *esse* simpliciter, non quod ex sui ratione præsupponat illam, sed quando comparantur ad invicem, scilicet productio necessaria simpliciter, et necessaria secundum *quid* ad idem principium productivum utriusque per prius est necessaria simpliciter, quam necessaria secundum *quid*; quod ergo

lapis non producatur in *esse* cognito ab essentia divina, nisi prius ipsa sit tribus communicata, hoc non est ex defectu ipsius essentiæ, quasi non possit producere notitiam lapidis, si prius non sit communicata tribus, quia si, per impossibile, non esset tribus communicata, adhuc ipsa esset perfectissima ratio producendi notitiam lapidis. Sed ordo iste prioris et posterioris est præcise ratione termini, quia tam productio personæ, quam productio notitiæ lapidis, est ab eadem essentia, ut a principio formali productivo, ita quod non comparantur isti termini ad invicem, scilicet persona, et notitia lapidis, ut causatum ab alio, sic, quod productio notitiæ lapidis necessario præsupponat personam, ut rationem formalem producendi, sed est simpliciter comparatio unius effectus posterioris ad alium priorem, ita quod quando causa comparatur ad duos effectus, vel quasi effectus, sic, quod unum immediatius respicit, et alium mediatius, non potest producere mediatius nisi producat immediatius, et tamen si per impossibile immediatius non esset, posset tamen producere mediatius; et hoc vide clarius *in secundo*, *dist.* 1. *q.* 1. et vide ibi dubia aliqua ad propositum.

52. (p) *Hæc duplex motio voluntatis correspondet duplici motioni naturali quæ dicta est in intellectu ad intelligere et dicere*, id est, quod est talis correspondentia, quod sicut motio ad *intelligere* est prior motione ad *dicere* respectu ejusdem intellectus, sic motio in voluntate ad *amare* est prior motione ad *spirare*. Et ultra sicut ad primam motionem in intellectu immediate sequitur prima motio in voluntate, id est, quod sicut operatio voluntatis immediate sequitur intellectionem intellectus divini, sic productio Spiritus sancti immediate sequitur productionem Verbi.

(q) *Contra actio naturalis in eodem præcedit actionem non naturalem*. Hîc Doctor instat probando quod productio creaturæ in *esse* cognito sit simpliciter prior omni motione voluntatis, cujus oppositum dixit supra, quia dixit essentia divina non movet ad notitiam creaturarum, nisi sit prius communicata tribus, et sic est necessario prior motio voluntatis ad intra, quam motio essentiæ ad extra, et arguit sic: *Actio naturalis in eodem præcedit actionem*, etc. Major patet, quia supra dixit quod motio naturalis est omnino prima, sequitur quod si in eodem sint motio naturalis et motio libera, quod motio naturalis erit simpliciter prior motione non naturali. Et dicit in eodem operante quia in alio operante potest esse e converso, quia Deus ad extra simpliciter movet per modum voluntatis, et multæ creaturæ per modum naturæ movent ut ignis. Deinde dicit in eodem operante, et non in eadem ratione formali operandi, quia impossibile est idem esse rationem formalem movendi per modum naturæ, et per modum voluntatis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. sed bene idem operans potest habere duas rationes formales operandi, unam per modum naturæ, et aliam per modum voluntatis, ut patet de eodem supposito habente intellectum et voluntatem.

(r) *Respondeo*. Respondet ad hanc rationem, *quod major est vera loquendo de eodem ordine ex parte termini*, 53.
etc. Pro intelligentia hujus litteræ

nota, quod duplex est ordo motionis naturalis in divinis, quæ præcise distinguitur ratione terminorum, sicut est motio essentiæ divinæ respectu notitiæ suæ, et respectu notitiæ genitæ, et motio ejusdem respectu notitiæ creaturæ, quæ notitia est naturalis, ut supra patuit. Una tamen terminatur ad terminum habentem *esse* simpliciter, et infinitum, ut illa quæ terminatur ad notitiam essentialem, et similiter illa quæ terminatur ad filium, sive ad notitiam genitam ; alia vero terminatur ad *esse* cognitum creaturæ, sive ad *esse* objectivum. Istæ motiones dicuntur esse alterius et alterius ordinis ratione præcise terminorum, quia prima ad terminum simpliciter, alia ad terminum secundum *quid*, et

Ordo duplex.

finitum. Similiter in voluntate est duplex ordo movendi per modum voluntatis, qui præcise distinguitur ratione terminorum, una est, quæ terminatur ad terminum infinitum, sive ad amorem infinitum, vel ad amorem spiratum, alia tantum ad *esse* vel tantum volitum ipsius creaturæ, vel ad *esse* existentiæ ejusdem, et sic hic ordo est duplex ratione terminorum ; non enim distinguitur ratione principiorum, quia est idem principium, quia eadem voluntas tam respectu primi termini infiniti, scilicet vel amoris spirati, quam etiam respectu secundi termini, scilicet vel *esse* voliti creaturæ, vel *esse* existentiæ ejus. Similiter est de essentia, quia est eadem, et idem principium producendi per modum naturæ, tam respectu termini infiniti, scilicet notitiæ essentialis, vel notitiæ genitæ, quam etiam respectu secundi termini, scilicet *esse* cogniti creaturæ, et ideo iste ordo non distinguitur penes principia, cum sit idem omnino. Ad propositum, si fiat comparatio motionis per modum naturæ, et motionis per modum voluntatis ad invicem in eodem ordine, id est, ut comparantur ad terminum infinitum, et primum simpliciter, tunc motio naturalis est simpliciter prior motione non naturali, sive motione per modum voluntatis, et sic motio ad notitiam essentialem est prior motione ad amorem essentialem, ut supra patuit. Adverte etiam, quod motio essentiæ distinguitur secundum alium et alium terminum, quia ut comparatur tantum ad operationem est alia, ut comparatur ad notitiam genitam, ita quod prima est ad terminum quasi productum, secunda vero ad terminum vere productum.

Similiter dico de voluntate, in qua distinguitur duplex motio ad intra, una terminatur ad amorem quasi productum, et alia ad amorem vere productum, et sic adhuc isti ordines motionum præcise distinguuntur ratione terminorum. Si ergo fiat comparatio in eodem operante motionum ad invicem, in eodem ordine, scilicet motionis naturalis ad non naturalem, comparando illas tantum ad operationem, patet quod motio naturalis est simpliciter prior motione non naturali, sive motione per modum voluntatis. Et similiter si fiat comparatio motionis naturalis ad motionem non naturalem in alio ordine, scilicet ad vere productum, tunc etiam motio naturalis est prior non naturali, et sic Filius est prior Spiritu sancto. Si tamen motio naturalis unius ordinis comparetur ad motionem non naturalem, sive per modum voluntatis alterius ordinis, ut puta motio naturalis ad productionem ad motionem non naturalem ad ope- 54.

Duplex motio ad in[tra].

Quomo[do] Filius s[it] prior S[pi]ritu sanc[to].

rationem, non sequitur quod motio naturalis in eodem operante sit prior motione alia non naturali; et patet, quia generatio Filii in divinis non est prior, imo posterior volitione divina, qua voluntas Patris vult essentiam divinam. Sic in proposito, quia motio naturalis, quæ est ad primum terminum infinitum, scilicet ad operationem intrinsecam essentiæ divinæ, quæ est ejusdem ordinis cum motione ad operationem non naturalem est simpliciter alterius rationis, sive ordinis cum motione naturali ad notitiam creaturæ, ideo non sequitur quod talis motio naturalis sit prior motione non naturali. Si vero motio naturalis, quæ est ad notitiam, puta lapidis, comparetur ad motionem non naturalem, quæ est ad volitionem lapidis, tunc motio talis naturalis in eodem operante est prior motione tali non naturali: patet, quia cognitio lapidis, ad quam est motio naturalis essentiæ divinæ est prior volitione ejusdem, ad quam est motio non naturalis voluntatis divinæ. Et sic patet quomodo motiones naturales in eodem operante, quæ sunt alterius ordinis distinguuntur ratione terminorum tantum, et similiter motiones non naturales in eodem operante, quæ sunt alterius ordinis distinguuntur tantum per distinctos terminos, ut supra patuit. Et hoc est quod dicit, scilicet quod prima distinctio ordinum attenditur ex parte terminorum, ut supra patuit; et secunda distinctio attenditur ex parte principiorum, scilicet distinctio motionum naturalis, scilicet et liberæ, attenditur penes principia, quia illa dicitur motio naturalis, quæ est a principio agente sive movente per modum naturæ, illa vero dicitur motio libera, quæ est a principio movente per modum voluntatis.

(f) *Contra ordo principiorum est prior ordine terminorum, sicut et principium termino, nam per principium capit* esse *sive producitur sive communicatur*. Cum ergo principium per modum naturæ sit prius principio per modum voluntatis, sequitur quod motio per modum naturæ sit prior motione per modum voluntatis, et sic terminus termino. 53.

Quomodo ordo principiorum sit prior ordine terminorum.

Respondet quod ista proposito, *ordo principiorum est prior ordine terminorum*, est vera de termino totali, qui vere producitur, sed non est vera de termino formali, qui solummodo capit *esse* secundum *quid*. Modo quia Spiritus sanctus capit *esse* simpliciter per motionem per modum voluntatis, et similiter Filius per modum naturæ, bene conceditur quod motio per modum naturæ est prior motione per modum voluntatis, sed quia motio ad notitiam lapidis est tantum ad terminum secundum quid, ideo motio ad Spiritum sanctum per modum voluntatis est simpliciter prior ista motione.

(t) *Completo autem toto processu originis respectu primi termini* etc. Adverte in hac litiera primo, cum dicit quod *essentia divina movet ad intellectionem simplicem omnis intelligibilis, et hæc intelligentia ut jam est in tribus suppositis*. Si dicit, ut jam essentia est tribus suppositis, patet supra, quia essentia non movet, nisi ut in tribus. Si vero accipit intelligentiam, ut est actualis intellectio, sensus est, quod talis intellectio non terminatur ad creaturas, nisi prius ipsa sit formaliter in tribus, quia tantum est una intellectio in Deo, qua intelligit omnia

et non diversificatur in se, sed tantum secundum aliam et aliam transitionem, sive terminationem ad aliud et aliud objectum, ut patet *in primo, dist.* 39. Non potest ergo intellectio divina esse respectu creaturæ, nisi prius eadem intellectio divina sit formaliter in tribus suppositis, sive personis.

Nota secundo, cum dicit Doctor quod *essentia non movet ad distinctam notitiam veritatis cujuscumque complexionis*, hoc inferius declarabitur, respondendo ad quædam dubia circa hoc dictum.

56. Dubium. (u) *Si quæratur.* Hîc movet dubium circa dicta paulo ante, quærendo quare essentia divina non æque necessario movet ad notitiam cujuscumque objecti intelligibilis, cum idem videatur esse ordo cujuscumque intelligibilis ad primum intelligibile ex quo enim essentia divina ponitur adæquatum objectum intellectus divini in ratione motivi, ut patuit *in primo quæst. penult. prolog. et distinct.* 39. *et supra in quodlib.*

Responsio. Respondet Doctor quod *naturaliter movet*, etc, *non autem tale est aliquod complexum de existentia contingentis, quia non est natum esse determinatum ad veritatem*, cum repugnet contingenti ut contingens, esse veritatis determinatæ, scilicet necessario.

Nota. (x) *Et si quæras quare non movet necessario ad talem cognitionem de complexo habendam, qualis possit haberet de eo*, puta quare contingens, ut hujusmodi, non est determinate verum, ut exposui de determinate vero, et per consequens non possit, ut sic cognosci, ex quo tamen suo modo est cognoscibile, quare essentia divina non potest movere ad hanc cognitionem, ut qualemcumque.

Respondet quod *moveret ad cognoscendum sub disjunctione, hoc fore vel non fore*, puta, movet ad cognitionem hujus disjunctivæ : Antichristus erit futurus in tali tempore, vel Antichristus non erit futurus in tali tempore, non tamen movet ad alteram partem determinate, puta non movet intellectum ad cognoscendum determinate, quod Antichristus, puta foret, quia tunc, vel intellectus divinus posset errare, puta, si oppositum posset evenire ; vel si oppositum non posset evenire, tunc non esset verum contingens, ut supra patuit. Si enim moveret determinate ad cognoscendum alteram partem, illa necessario esset determinate vera, et sic Antichristum fore, esset simpliciter necessario, sed an hoc concludat, scilicet in essentia divina necessario movet ad notitiam hujus *Antichristus erit* ; ergo hæc est determinate et necessario vera, hoc apparebit in dubiis circa hanc materiam.

(y) *Completo igitur toto ordine motionis necessariæ, sequitur motio contingens*, etc. 57.

In ista littera nota primo, quod licet motionis contingentis principium sit voluntas, non tamen sequitur quod omne volitum, vel productum sit contingens, imo aliquod est simpliciter necessarium, ut patet de amore essentiali et spirato in Divinis, quæ necessario sunt a voluntate divina. Et ratio hujus est assignata a Doctore *in primo dist.* 10. et apparebit infra *q.* 16. nec similiter sequitur, est productum necessario, ergo per modum naturæ, quia Spiritus Sanctus est productus necessario, non tamen per modum naturæ, ut patet *in primo, dist.* 10. *et infra. quæst.* 16. Motio co[ntin]gens [a] primo [et] intra.

Secundo nota, quomodo motio contingens fit primo ad intra, quia creatura primus producitur in *esse* volito quam in esse reali, omnia enim quæcumque sunt volita, sunt ab æterno volita, ita quod ex tempore nihil est volitum. De quo vide *in primo, dist.* 39. *et* 40. et prolixius *in*. 45. nam voluntati divinæ proponuntur termini, vel opposita sub disjunctione, et tunc ipsa sola nulla ratione dictante determinat de altera parte. Et de hujusmodi determinatione, vide Doctorem *in primo*, *dist.* 39. et quæ exposui.

Tertio nota, cum dicit quod intellectus divinus videns determinationem voluntatis, novit hoc esse futurum, quia quæritur a quo immediate causatur ista visio in intellectu divino. Dico quod posita tali determinatione voluntatis divinæ, visio illius determinationis causatur ab essentia divina, de quo vide quæ supra exposui *in primo dist.* 39. ubi Doctor expresse dicit quod immediate est ab essentia divina, et hoc magis apparebit in dubiis.

58. Quarto nota cum dicit in motione necessaria primum principium est naturale, hoc simpliciter non debet intelligi, quia ad Spiritum sanctum est motio necessaria, et tamen ejus principium est liberum, ut patet *dist.* 10. *primi*, sed intelligitur de motione necessaria, quæ præcise respicit principium ex sola natura principii, ita quod circumscriptio quocumque extrinseco, necessario produceret quidquid produceret. Sed voluntas divina, unde voluntas, etiam unde divina, non vult aliquid necessario, et hoc ex ratione absoluta voluntatis. Sed si vult aliquid necessario, hoc est, quia ipsa, ut formaliter infinita, comparatur ad objectum formaliter infinitum, ideo non potest non velle illud, ut patet a Doctore *in primo dist.* 10. *et infra q.* 16. Quando vero comparatur ad objectum finitum, vult illud contingenter et potest non velle. Sed principium naturale ex parte ipsius principii respectu cujuscumque objecti ex sua ratione necessario producit, quidquid producit, et de isto necessario loquitur Doctor. De hac differentia, scilicet *necessarii*, quare unum sit præcise a principio naturali, et aliud a principio libero, patet *infra*, *q.* 16.

(Motio necessaria duplex.)

Quinto nota ibi : *In contingente primum principium est liberum*, *hujus actio in primo ordine, sequitur naturalis*, id est, quod accipiendo contingens ut est a principio libero, semper sequitur principium mere naturale ; et patet, quia voluntas non potest contingenter velle lapidem, nisi lapis prius a principio naturali, scilicet essentia divina sit productus per modum naturæ in *esse* cognito, nec similiter principium liberum potest ponere *A* in *esse* reali, nisi ipsum *A* sit prius positum per modum naturæ in *esse* cognito ab essentia divina.

Nota etiam pro majori declaratione instantiæ superius factæ de ordine principiorum et terminorum, quod ordo principiorum, ut comparatur ad terminos accipientes simpliciter *esse*, principium per modum naturæ est simpliciter prius principio per modum voluntatis ; et sic motio unius est simpliciter prior motione alterius, et sic motio essentiæ divinæ per modum naturæ ad productum realiter, puta ad Filium, est simpliciter prior motione voluntatis ad creaturam secundum *esse* reale, et secundum *esse* volitum. Si modo motio per modum naturæ sit ad 59.

terminum accipientem *esse* secundum *quid*, quia communicatur, sive producitur secundum *quid*, puta motio per modum naturæ ad *esse* cognitum lapidis, quod *esse* cognitum est productum, sive lapidi communicatum secundum *quid*, quia lapis, ut sic, habet tantum *esse* diminutum, loquendo de tali termino, non sequitur quod motio naturalis ad illum terminum sit prior motione non naturali, sive libera, quæ est ad terminum simpliciter, ut illa quæ est ad Spiritum sanctum, vel amorem essentialem. Comparando ergo principium per modum naturæ ad terminum capientem simpliciter *esse* per tale principium ; et similiter comparando principium liberum ad terminum simpliciter, patet quod motio per modum naturæ est prior motione libera, et sic Filius necessario est prior Spiritu sancto, et etiam creatura capiente *esse* reale. Si vero principium per modum naturæ comparetur ad terminum capientem *esse* secundum *quid*, scilicet ad *esse* cognitum lapidis, et principium liberum comparetur ad terminum habentem *esse* reale et simpliciter, et hoc ad intra, tunc modus principiandi libere est prior isto modo principiandi per modum naturæ. Si vero principium liberum comparetur ad extra ad terminum capientem *esse* secundum *quid*, puta ad lapidem volitum, vel capientem *esse* simpliciter reale, puta ad lapidem in *esse* reali, tunc modus principiandi libere, et similiter motio ejus libera est posterior modo principiandi per modum naturæ isto secundo modo, et similiter motio ejus est posterior, ut patet.

SCHOLIUM.

Ad argumenta posita n. 13. primum fundatur in quadam propositione Doctoris q. 3. prol. et 2. d. 9. q. 4. scilicet quando extrema alicujus propositionis comparantur ad se invicem, ut motivum et mobile, si aliquid unius extremi est motivum respectu contenti sub altero extremo, idem erit de quolibet contento hujus, respectu cujuslibet contenti illius. Exemplum de calore et calefactibili. Hinc sequi videtur, si essentia divina naturaliter movet suum intellectum, quod similiter movebit et creatum. Respondet propositionem hîc intelligi ratione intellectus, quem essentia divina immediate movet, quia naturaliter eum movet, et non aliter, secus de intellectu, quem movet media voluntate, qualis est omnis creatus, ut explicatum est. Quod si objectum creatum intellectum creatum semper naturaliter moveret, ideo est, quia voluntas creata non potest elicere intellectum ullius objecti. Ad secundum, explicat quomodo beatitudo nostra non est ab essentia, et ab objecto motivo, sed ut a terminativo, quia nihil agit ad extra naturaliter ; unde si per impossibile non esset volens, nullum beare posset, nullumque contingens producere. Ad tertium visio nostra non est proles essentiæ, quia non movet ad eam naturaliter. Explicat clare quomodo voluntas est principium motivum ad videndum essentiam, licet hæc sit prior, quia est infinita, et perfectissime ipsi eadem, negat visionem beatam esse Verbum, quia non gignitur naturaliter, quomodo autem gignitur Verbum, vide 1. d. 3. q. ult. et 2. d. 16. et 24. Ad quartum non respondet, quia ex dictis constat essentiam nullo modo movere ad sui visionem in nobis, et sic non est ratio prima, et secunda motionis, sed tantum terminationis.

Nunc autem (a) quantum ad primam minorem, essentia divina est motiva immediate sui intellectus, sed non intellectus creati, quia intellectus divinus est primum mobile omnino, et ideo primo movetur a prima forma motiva, et nihil aliud est immediate mobile a prima forma motiva, quia non potest immediate movere, nisi primo modo motionis, et nihil aliud natum est sic moveri. 17.

Si igitur concludas, quod essentia divina eodem modo movet omnem intellectum, concedatur, quem immediate movet ; sed ille est solus intellectus divinus, ut patet ex dictis.

jectum
atum,
raliter
ntum
vet, et
are ?

Alia autem minor, scilicet quod objectum creatum naturaliter movet, vera est de intellectu, quem immediate movet ; falsa autem esset, si aliquem intellectum moveret mediante actu voluntatis, quia illum non naturaliter moveret, sicut si voluntas mea possit libere causare intellectionem essentiæ meæ in te. Sed isto modo forte non est de aliqua essentia et voluntate creata, quia quælibet essentia est immediate motiva intellectus creati, et ideo motione naturali. Nulla autem voluntas creata est motiva ad intellectionem perfectam alicujus essentiæ, ut essentia est, quia nec perfecte eam continet eminenter vel unitive, et qualitercumque sit de objecto creato movente intellectum naturaliter, patet prius quod est eadem ratio de essentia divina, quia ipsa non est immediate motiva alicujus intellectus nisi primi.

ssentia
ina, ob-
tum ter-
nativum
n moti-
n beati-
udinis
ostræ.

(b) Ad aliud dico, quod movere ad actum beatificum non est proprius actus illius essentiæ divinæ, neque est prius actu voluntatis, imo est proprie actus illius voluntatis. Essentia enim ut quodammodo prior voluntate, licet sit objectum primum et immediatum illius visionis in ratione terminantis, tamen non est objectum immediatum in ratione moventis, sed tantum movens remotum, pro quanto movet intellectum divinum ad visionem præcedentem illud *velle*, quo movetur intellectus Michaelis ad visionem.

Et per hoc patet ad confirmationem ibi positam, quia si illa essentia non esset formaliter volens, nihil omnino posset causare ad extra, quia nihil posset causare nisi naturaliter, et quodcumque extrinsecum, cum sit formaliter possibile, non posset esse a necessario nisi contingenter.

Ad tertium dici potest, quod es- 18.
sentia non habet rationem motivi ad visionem sui in intellectu creato, nisi inquantum præsupponitur ipsam movisse intellectum divinum ad visionem, quæ præsupponitur ipsi *velle* divino, motivo intellectus creati ; non igitur se habent essentia et voluntas, ut movens superius et inferius, proprie loquendo, sic intelligendo quod utrumque attingat ipsum motum, sed tantum voluntas attingit intellectum creatum ; tamen præsupponit motionem intellectus divini ab ipsa essentia, sine qua ipsa voluntas non haberet illud *velle* qua movet.

Visio nostra non est proles essentiæ, quia non movet ad ejus cognitionem.

Si arguitur contra hoc, quia voluntas, ut voluntas, non potest movere nisi ad videndum voluntatem, ut voluntas est, non autem ad videndum essentiam, ut essentiam ; nunc autem videre voluntatem, ut voluntas est, et non essentiam, ut essentia est, non est videre objectum beatificum. Probatio minoris, quia idem est objectum beatificum intellectus creati, et intellectus divini ; intellectus autem divinus non beatificatur in videndo voluntatem, ut voluntas est, quia voluntas non est primum objectum intellectus sui, et non beatificatur nisi attingendo primum objectum. Probatio majoris, quia cum voluntas sit quasi

posterior ipsa natura, quia proprietas non potest esse principium causandi perfectam visionem essentiæ, ut essentia est, quæ quodammodo est prior et perfectior, juxta illud Damasceni 12. *Totum,* inquit, *in seipso comprehendens habet esse, velut quoddam pelagus substantiæ infinitum*, etc.

Voluntas est principium motivum ad videndam essentiam.

Ad istud dico, quod quia voluntas est perfecte idem cum essentia, ideo potest esse principium motivum ad videndum essentiam, ut essentia est ; neganda est igitur illa major. Verum quidem est quod ibi affirmatur, scilicet quod voluntas potest esse principium motivum ad videndum voluntatem, ut voluntas est ; falsum autem est, quod ibi negatur, scilicet quod non potest esse principium ad videndum essentiam, ut essentia est.

Voluntas divina continet perfectionem essentiæ.

19. Ad probationem majoris respondeo, quod prioritas illa est quasi prioritas fundamenti, sed illud fundamentum non solum est perfecte idem cum illo quod intelligitur fundari in eo, sed etiam illud habet perfectionem formalem formaliter infinitam. Propter quod perfecte identice et unitive continet perfectionem fundamenti, et propter istam rationem potest voluntas esse principium communicandi essentiam, quia ipsa est identice omnino ejusdem perfectionis cum essentia.

Visio beata non est verbum, quia non naturaliter gignitur.

(c) Ad aliud posset dici, quod Augustinus loquitur ibi de notitia, quæ est verbum. Unde cum dixisset : *Nascitur proles ipsa Trinitatis notitia,* subdit in fine capituli : *Est quædam imago Trinitatis ipsa mens et notitia ejus, quæ est proles ejus, ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius.* Hæc ille. Non igitur quæcumque notitia actualis objecti est verbum ejus, sed illa sola, quæ de ipso nascitur tanquam proles, hoc est, non tantum est naturalis similitudo ejus, sed naturaliter gignitur ab ipso nascendo ; notitia igitur actualis, quæ producitur immediate per voluntatem, non est verbum objecti, quia etsi sit similitudo naturalis objecti, non tamen est naturaliter genita.

Et propter istud posset dici, quod beatus non habet verbum de Deo, quia etsi illa visio sit imago divinæ essentiæ ipsam naturaliter repræsentans, non tamen est imago naturalis naturaliter ab ipsa procedens, sed illius essentiæ est tantum unicum verbum, et hoc in solo intellectu increato, in quo solo potest esse notitia ipsius objecti naturaliter genita.

Cap. 1. Loquitur Augustinus de rebus creatis.

Aliter posset dici (d) ad illud 9. *de Trin.* cum dicit Augustinus quod *omnis res quam cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui*, quod vel intelligitur de re quam naturaliter cognoscimus, hoc est, ex causis naturaliter motivis intellectus nostri. Illa quidem in seipsa, vel in causis suis congenerat, hoc est naturali fœcunditate et necessitate causat in nobis tanquam naturalem similitudinem notitiam sui, et sic verbum non gignitur nisi de memoria. Nunc autem objectum, quod fit cognitum per actum voluntatis, non oportet præesse in memoria, vel saltem non agit ut præexistens in memoria ; sic igitur modo dicto salvatur proprie ratio verbi.

Vel si hoc, quod ait *omnis res*, 20.
extendatur etiam ad essentiam divi-

entia di- a gene- t noti- n sui in bis, sed æquiva- nter, a per liquod idem. nam, tunc illud quod sequitur, scilicet *congenerat notitiam sui*, debet intelligi vel formaliter pro objecto naturaliter motivo, vel æquivalenter pro objecto increato, quia ipsum vel per se vel per aliquid sibi idem, causat in nobis notitiam sui, quæ æquivalet in perficiendo intellectum, ac si esset proles naturaliter genita, quia est similitudo naturaliter ducens in objectum, sicut si esset ab objecto naturaliter expressa.

(e) Hinc videtur sequi, quod essentia non est repræsentativa sui Michaeli prius natura, quam visio ejus causatur in Michaele ; igitur multo magis non est repræsentativa alicujus alterius, sed tam ipsa, quam alia contingenter repræsentantur per actum voluntatis, ita quod ipsum repræsentare non est præcedens quomodocumque ipsam intellectionem objecti, quod dicitur repræsentari.

(f) Sed si quæratur hic repræsentatio quodammodo prior actuali intellectione, illa tantummodo invenitur in memoria, et in memoria divina nihil proprie est nisi objectum, quod quasi tribuit actum primum, sive immediatum actui secundo, scilicet intellectioni actuali ; illud autem sic actuans est præsentia completa primi objecti, scilicet essentiæ divinæ.

præsen- o prior ntellec- one est emoria cunda. 1. 1. q 7. 2. d. 3. q. 9. Contra, quomodo igitur Beatus videt objectum secundarium in ipsa essentia, si non est aliquo modo ibi repræsentatum, et non repræsentatur sibi in voluntate, quia voluntas non est speculum in quo videatur, licet per voluntatem manifestetur ?

uomodo is vide- r in es- sentia. Respondeo, lapis videtur in essentia divina, non ut in speculo, in quo reluceat ut objectum præsens ; sed ipsa essentia se solam, et soli suo intellectui se repræsentat ante actum intelligendi. Sed lapis videtur in essentia divina, ut objectum secundarium in primo objecto, non quidem motivo ad intellectionem secundi, sicut movet intellectum proprium, et sicut intellectum nostrum movet principium ad conclusionem ; sed ordine primi objecti et secundi terminantis, quodam alio, scilicet voluntate, movente ad ista duo objecta ordine quodam actum intellectus terminantia.

COMMENTARIUS.

Ad argumenta facta in isto articulo, quibus probavit quod essentia divina potest immediate movere intellectum creatum ad sui notitiam. Sed ante responsionem præmitto unum, quod movere aliud immediate, et movere aliud mediate, potest intelligi multipliciter. Movere immediate aliud, puta, cum dico *A* immediate movet *B*, est sensus, quod *A* causat aliquid, quod immediate recipitur in *B* ab ipso *A*, et sic ignis immediate movet materiam ligni ad formam substantialem ignis, quia in tali materia disposita immediate causat formam ignis. Sed ignis calefacit lignum mediate, id est, mediante calore, quem habet, et sic mediante alio calefacit, id est, mediante actione alterius præcise. Potest etiam aliter intelligi mediate et immediate, sed iste modus sufficit ad propositum. Cum dicitur de objecto immediate, et mediate motivo, nota bene, quia aut loquimur de notitia abstractiva, aut de 60. Movere duplex.

intuitiva. De prima possumus dupliciter loqui, scilicet vel de abstractiva in nobis pro statu isto, et tunc dico, quod nullum objectum immediate movet intellectum nostrum ad sui notitiam, nec etiam immediate movet ad speciem sui intelligibilem. Sed immediate movet sensum extra, loquendo de objecto sensibili, et post movetur virtus phantastica, et ultimo phantasma producit speciem intelligibilem, ut expositum *supra art.* 1. *in dubiis*. Vel loquimur de abstractione in intellectu soluto, dico tunc quod nullum objectum movet immediate talem intellectum ad sui notitiam abstractivam, quia primo causat speciem intelligibilem, quæ postea immediate partialiter causat notitiam abstractivam objecti. De hoc vide Doctorem *in secundo dist.* 3. *q.* 11. *et in* 4. *dist.* 45.

61. Nota. De intuitiva dico quod si objectum sit motivum formaliter quod immediate movet intellectum, quem potest movere. Si vero non motivum, saltem continetur in alio virtualiter, quod movet ad notitiam intuitivam illius; et tale sic virtualiter contentum non dicitur movere mediante alio, quia movens mediante alio, non dicitur virtualiter contineri in illo, sicut ignis calefacit lignum mediante calore, non continetur virtualiter in calore, quia tunc esset essentialiter in perfectior. Sed Doctor hîc quando loquitur de objecto immediate motivo amoto omni impedimento, sic accipit, quod tale objectum ex natura sua unde præcise talis entitas objectiva, actione propria movet intellectum ad sui, et omnium virtualiter vel essentialiter contentorum notitiam. Et tale objectum dicitur proprie immediate motivum, quia ut tale est causativum saltem partialiter notitiæ sui et omnium contentorum, et hoc patet in notitia intuitiva. In abstractiva etiam illud dicitur immediate movere intellectum ad speciem intelligibilem, et omnium contentorum, quod ex natura sua potest illam causare; quod modo non immediate causet hoc non ex natura objecti, sed vel propter ordinem potentiarum, vel propter peccatum, ut patuit *in primo*, *dist.* 3. *q.* 3. Si enim esset proportionate præsens, immediate posset causare speciem intelligibilem, ut patet *in secundo. dist.* 3. *q.* 11. Objectum vero dicitur mediate movere intellectum, quando non actione propria competente præcise tali objecto, ut tale objectum, sed movet actione alterius, et tunc dicitur movere mediate, id est, mediante actione alterius præcise.

Adverte etiam quod omne objectum motivum intellectus quodcumque sit illud potest movere ipsum intellectum, vel mediate, vel immediate, et intelligo sic quod objectum motivum immediate ex se formaliter est principium immediate movendi, sive causandi notitiam sui et contentorum. Sed objectum motivum mediate tantum est illud, quod licet ex se formaliter non sit principium movendi immediate, tamen in se suo modo continet aliquam entitatem, quæ sit ratio formalis immediate movendi, et non continet illam tantum per accidens, sicut ignis calorem, sed sic continet illam, quod circumscripto omni per accidens, adhuc inest; habens ergo talem entitatem, dicitur objectum per se motivum intellectus, licet mediate tantum. Dico ultra, quod omne objectum, quod est motivum mediate

modo præexposito, alicujus intellectus est ex se formaliter et immediate motivum intellectus sibi proportionati, cum tale sit maxime intelligibile, et quod non moveat immediate omnem intellectum, si alium potest movere, hoc non ex imperfectione talis objecti, sed quia motio ad extra sibi repugnat, quia sibi repugnat agere necessario ad extra, ut probat Doctor *in primo*, *dist.* 8 *q. ultima*.

62. ...primam ...ionem. His declaratis, dicit Doctor ad primam rationem glossando majorem, scilicet, quod est vera de objecto immediate motivo, quod habet eumdem modum movendi, scilicet vel per modum naturæ, vel libere. Et sic objectum comparatum ad quemcumque intellectum, quem immediate potest movere, præcise habet eumdem modum movendi; patet, quia modus movendi sequitur naturam objecti, et sic si aliquem potest per modum naturæ movere, etiam quemlibet alium, quem immediate potest movere, movebit per modum naturæ. Et similiter si aliquem intellectum, quem mediate potest movere, moveat per modum voluntatis, quemlibet alium, quem mediate movet, movebit præcise per modum voluntatis, et sic patet ista propositio major.

(a) *Nunc autem quantum ad primam minorem, essentia*, etc.

Nota aliqua in ista littera: Primo, de primo mobili simpliciter, et primo motivo simpliciter, quod movet tantum per modum naturæ, ut supra patuit, et illa sunt præcise intellectus divinus et essentia divina, ut essentia, et ut prior omni etiam attributo, et etiam ut prior voluntate. Secundo, quod omne objectum creatum movet naturaliter intellectum, quem immediate movet. Sed tunc est dubium de voluntate creata, quæ etiam ponitur objectum intellectus, et immediate motivum. An modo moveat illum naturaliter, vel libere, dic ut dixi *in secundo*, ubi adduxi opinionem Occham, quam improbavi. Tertio nota, cum dicit quod quælibet essentia creata est immediate motiva intellectus creati, et ideo motione naturali; hoc non videtur absolute verum, quia essentia relativa nullo modo movet intellectum ad sui notitiam; intelligitur ergo de omni essentia creata absoluta, quia omnis talis est immediate causativa notitiæ sui et contentorum, ut patuit *in* 1 *dist.* 3. *q.* 3. Vide quæ ibi exposui, ubi dixi quod etiam quantitas movet intellectum creatum ad sui notitiam, et adduxi ibi Doctorem *in quarto*, *in materia de Eucharistia*. Et nota cum dicit, quod nulla voluntas est motiva ad intellectionem perfectam alicujus essentiæ, ut essentia est, quia nec perfecte eam continet eminenter vel unitive, quia hoc videtur concludere etiam de voluntate divina, quod non possit causare notitiam essentiæ divinæ, cum proprie non contineat eam, nec eminenter, nec unitive. Sed ad hoc dubium, ut supra dixi *in quodl.* ubi de hoc sunt motæ singulares difficultates.

...ota. ...llectus ...nus, et ...entia ...na, ut ...entia, prior ...i attri- ...et vo- ...ntate.

(b) *Ad aliud.* Ad secundum dicit quod *movere ad actum beatificum non est primus actus essentiæ divinæ*, etc. Et non intelligas hic de movente remoto, quod etiam attingit terminum principalem, sicut dicimus quod movens principale dicitur movens remotum respectu agentis instrumentalis, de quo vide Doctorem *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. et similiter *in* 2. *dist.* 3. Sed nec intelligitur de movente remoto non attin- 63.

Essentia non habet rationem

motivi ad visionem sui intellectu creato. gente terminum principalem, sed disponente ad ipsum, quia visio essentiæ divinæ, ut in intellectu divino, non est dispositio ad visionem, qua Michael videt essentiam divinam, quia si, per impossibile, non esset talis visio, adhuc Michael posset videre essentiam, sed intelligitur sic, quod voluntas divina nullo modo posset causare visionem essentiæ divinæ, nisi essentia divina fuisset prius visa ab intellectu divino, per quam visionem essentia est præsens voluntati divinæ, et ut sic, essentia dicitur causa remota respectu causationis voluntatis divinæ causantis visionem illius in intellectu Michaelis, id est, quod ipsa causat naturaliter aliquod necessario requisitum ad hoc ut voluntas divina possit causare visionem in Michaele.

64. (c) *Ad aliud.* Dicit Doctor *quod ibi loquitur Augustinus de notitia, quæ est verbum*, et illa duo requirit, scilicet quod sit naturalis similitudo objecti, et quod sit naturaliter genita ad objecto. Et sic notitia essentiæ causata a voluntate divina in intellectu creato, etsi sit naturalis illius similitudo, non tamen est naturaliter causata ab objecto. Expono tamen litteram, recitando illam, cum dicit, *loquitur ibi de notitia, quæ est verbum*, de quo satis patuit *in* 1. *dist.* 27. Unde cum dixisset, *nascitur proles ipsa Trinitatis notitia*, id est, ipsa notitia, quæ gignitur ab objecto, dicitur proles. Et subdit in fine capituli : *Est quædam imago ipsa mens, et notitia ejus, quæ est proles ejus; ac de seipsa verbum ejus, et amor tertius*, id est, quod mens, id est, memoria fœcunda, quæ includit præsentiam objecti, (sæpe enim Augustinus accipit *mentem* pro *memoria*, quæ includit objectum præsens, ut alias patuit,) ipsa mens est quædam imago, passive tamen ; sicut etiam in Deo accipitur imago, cum dicitur, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, et notitia ipsius mentis, id est, objecti relucentis in memoria est proles ejus, et est verbum ejus ; et illa notitia nascitur de ipsa mente, hoc est de objecto relucente in memoria, et amor tertius, id est, quod amor nascitur de prole, intelligendo sicut dicit Doctor *in* 1. *dist.* 3. *quæst. ultima*, quod tertia pars imaginis dicitur esse a secunda parte, pro quanto præsupponit ipsam. Et in proposito accipit mentem non tantum ut includit objectum et intellectum, quæ pertinent ad memoriam fœcundam, sed etiam ut includit voluntatem, et objectum ipsius, quod est objectum cognitum ; et sic de eodem objecto cum intellectu dicitur nasci verbum, et cum voluntate dicitur produci amor, de quo vide *in* 1. *dist.* 3. *quæst. ultima, et in* 2. *dist.* 16. *et dist.* 24. Et ex hac auctoritate patet quod non quæcumque notitia actualis objecti dicitur verbum illius objecti, sed illa sola, quæ de ipso nascitur tanquam proles, hoc est, non tantum est similitudo naturalis ejus, sed naturaliter gignitur ab ipso nascendo, et ideo actus voluntatis non dicitur proprie nasci, quia nasci est a principio per modum naturæ ; notitia igitur actualis, quæ producitur immediate per voluntatem, non est verbum objecti, quia etsi sit similitudo naturalis objecti, non tamen est naturaliter genita, id est, per modum naturæ, sed tantum libere. Et propter illud posset dici quod Beatus non habet verbum de Deo, quia etsi illa visio sit imago divinæ essentiæ, ipsam naturaliter repræsentans, non

Expositio litteræ.

tamen est imago divinæ essentiæ, ipsam naturaliter repræsentans, non tamen est imago naturalis naturaliter ab ipsa procedens. Sed illius essentiæ est tantum unicum verbum, et hoc in solo intellectu increato, in quo solo potest esse notitia naturalis ipsius objecti naturaliter genita. Adverte quod non intelligitur proprie genita immediate ab ipso objecto, cujus ponitur notitia ad hoc ut dicatur verbum, sed sufficit quod sit naturalis similitudo objecti, genita immediate ab ipso objecto per modum naturæ, vel genita ab alio objecto continente virtualiter ipsum, cujus ponitur notitia genita ; dico per modum naturæ, et sic notitia lapidis in Deo, et si non sit genita ab ipso lapide, dicitur tamen verbum, quia est genita ab essentia per modum naturæ ipsum lapidem virtualiter continente, et hoc sufficit.

65. (d) *Aliter posset dici*. Dat etiam aliam responsionem ad illam auctoritatem Augustini. Et ista secunda responsio distinguitur a prima, quia hic accipitur verbum, prout præcise genitum a causis naturalibus, sive a memoria creata, quæ memoria requirit præsentia objecti, ita quod objectum active concurrat, et sic accipit omnem rem, ut præcise extenditur ad creaturam, sed in prima ratione accipit rem, etiam prout extenditur ad essentiam divinam, ut ibi patet.

Nota. (e) *Hinc videtur sequi quod essentia non est repræsentativa sui Michaeli prius natura, quam visio ejus causetur in Michaele*, hoc patet, quia objectum præsens intellectui ex natura sua, sive quod est ratio repræsentandi se intellectui in ratione objecti actu intelligibilis, dicitur actu pertinere ad memoriam. Et etiam posito quod actu non pertineat ad memoriam productivam actus, tamen sequitur quod in re erit ratio repræsentandi se per modum naturæ, et sic si essentia, ut essentia, faceret se præsentem intellectui creato, faceret se præsentem per modum naturæ, et per consequens necessario ; et sic semper esset necessario præsens in ratione objecti actu intelligibilis, præcise ergo in eodem instanti quo causatur visio essentiæ in intellectu Michaelis, fit præsens ipsi in ratione objecti visibilis, et talis præsentia est præcise a voluntate causante hujusmodi visionem ; posset tamen voluntas divina prius causare præsentiam essentiæ in ratione objecti visibilis, id est, facere ipsam prius præsentem intellectui creato, quam causet visionem ejus ; de facto tamen creditur quod præcise in eodem instanti fit præsens quo causatur visio ejus, quia ejus præsentia per prius non videtur necessaria, tunc enim præsentia objecti prior visione est necessaria, quando objectum pertinet ad memoriam, ut memoria, quæ ut sic, est vere productiva, ut exposui *in* 1. *dist.* 3. *q.* 7. *in titulo quæst. et in* 2 *dist.* 3. *q.* 9. *et* 20. Si ergo essentia, ut essentia, non est sui, sive suæ præsentiæ repræsentativa, multo magis non est repræsentativa alterius objecti, nam quod est causativum præsentiæ alterius per modum naturæ, multo magis erit causativum præsentiæ sui per modum naturæ, imo est simpliciter impossibile quod essentia, ut essentia, per modum naturæ sit causativa, puta præsentiæ lapidis, et non simul, vel prius sit per modum naturæ suæ præsentiæ causativa. Sicut est impossibile ipsam posse per modum naturæ causare notitiam in intellectu suo respec-

Quomodo essentia non sit repræsentativa alterius objecti.

tu alterius objecti, quin prius, vel simul causet per modum naturæ notitiam sui, sic est impossibile quod causet in intellectu suo præsentiam lapidis in ratione objecti, actu intelligibilis, quin simul vel prius causet per modum naturæ præsentiam sui ; sed hoc idem est dicere respectu intellectus creati. Si ergo non potest causare præsentiam sui in intellectu creato, multo minus poterit causare præsentiam alterius. Tam ergo ipsa essentia quam alia objecta secundaria contingenter repræsentantur in intellectu creato per actum voluntatis divinæ, ita quod ipsum repræsentare, sive præsentiam causare in ratione objecti, actu intelligibilis, non est præcedens quomodocumque ipsam intellectionem objecti, quod dicitur repræsentari, et hoc de facto, licet de possibili, ut credo posset, ut supra dixi.

66. (f) *Sed si quæratur, quare hæc repræsentatio quodammodo prior actuali intellectione.* Et patet quod proprie completa præsentia objecti potentiæ, si objectum, si motivum est, quando objectum est actu intelligibile, id est, quod actu potest causare notitiam sui in intellectu, cui est sic præsens, et ut sic, pertinet ad actum primum immediatum actui secundo. Actus primus immediatus actui secundo est, quando est in potentia propinqua ad eliciendum actum secundum, quod tunc est, quando objectum est perfecte præsens potentiæ, quia tunc habetur memoria perfecta, quæ dicitur actus primus completus et immediatus actui secundo. Sed actus primus, non immediatus actui secundo est, quando principium operandi, quod semper dicitur actus primus, est tantum in potentia remota ad operandum. Et quando objectum non est actu præsens intellectui in ratione objecti, actu intelligibili, dicitur actus primus remotus ab actu secundo, sive ab operatione.

In isto articulo occurrunt aliqua dubia : Primum in hoc, quod *si potentia intellectiva ex natura potentiæ non elevata per aliquod lumen, non haberet idem objectum quod habet ut elevata per lumen gloriæ, tunc non esset eadem potentia.* 67.

Secundum in hoc, *objectum adæquatum intellectui nostro ex natura potentiæ non est aliquid specialius objecto intellectus Angelici.*

Tertium est in hoc quod *motio, omnino prima in entibus, est necessario naturalis.*

Quartum in hoc, quod *motio, quæ est ad terminum infinitum, est prior illa, quæ est ad terminum finitum.*

Quintum est in hoc, *primum mobile motione naturali est intellectus divinus, et primum motivum motione naturali est essentia divina, et sic illud objectum potest movere motione naturali ad notitiam sui essentialem, et ad notitiam genitam.*

Sextum est, quod *essentia divina est naturale motivum ad intelligendum quodcumque intelligibile simplex, sed non nisi prius illa essentia sit in tribus suppositis.*

Septimum est in hoc, quod *essentia, etsi moveat ad distinctam notitiam simplicium, non tamen movet ad distinctam notitiam veritatis contingentis, licet moveat ad distinctam notitiam veritatis complexæ necessariæ.*

Octavum, *essentia movet ad distinctam notitiam cognoscendi sub distinctione hoc fore, vel non fore, et hæc cognitio non est determinata de altera parte.*

Novum est, quod *motio voluntatis ad extra necessario præsupponit aliam ipsius voluntatis ad intra respectu ejusdem objecti.*

Decimum est in hoc, *objectum movens potentiam immediate habet eumdem modum movendi respectu cujuscumque potentiæ, quam movet immediate, et sic essentia divina movet naturaliter omnem intellectum, quem immediate movet.*

Undecimum est in hoc, quod *quælibet essentia creata est immediate motiva' intellectus creati, et ideo motione naturali.*

Duodecimum est in hoc, quod *nulla voluntas recta est motiva ad intellectionem perfectam alicujus essentiæ, ut essentia est, quia nec perfecte continet eam, nec unitive.*

Tertiumdecimum est in hoc, *essentia, ut prior voluntate, licet sit objectum primum et immediatum visionis Beati in ratione terminantis, tamen non est objectum immediatum in ratione moventis, sed tantum movens remotum pro quanto movet intellectum divinum ad visionem præcedentem illud* velle *quo movetur intellectus Beati ad visionem.*

Quartumdecimum est in hoc, quia *voluntas divina est perfecte idem cum essentia, ideo potest esse principium motivum ad videndum essentiam, ut essentia est.*

Quintumdecimum est ibi, quia *voluntas divina est formaliter infinita, ideo perfecte et unitive continet essentiam divinam.* Et ista dubia pro nunc sufficiant.

68. Instatur contra primum. Contra primum instatur, primo supponendo quod Doctor intendit de objecto motivo, scilicet quod si hîc haberet objectum motivum, quod non haberet in patria, vel si in patria haberet aliquod objectum, ad quod non posset attingere ex natura potentiæ, sed tantum per aliquem habitum additum potentiæ, quod tunc non esset eadem potentia. Instatur sic primo, quia potentia ex se non potest attingere ad aliquod objectum, nisi elevetur per aliquem habitum, et ad aliud potest attingere ex se, et tamen non sequitur quod non sit eadem potentia. Antecedens patet, quia attingit quidditatem, ut quidditas est tantum per speciem intelligibilem, et tamen potest aliud objectum attingere ex se ; patet, quia ex sua natura attingit actum rectum. Secundo diceretur quod non posset immediate attingere Angelum, nisi mediante aliquo lumine supernaturali.

Secundo instatur sic : Movere per modum necessitatis, et per modum voluntatis, sunt modi magis arguentes diversitatem principii operandi, quam aliud et aliud objectum, ita quod unum moveat potentiam, et aliud non, licet sit ex se motivum, tamen non potest movere eamdem potentiam ; patet hoc, quia illi modi videntur repugnantes. Unde Doctor *in primo, dist.* 1. *quæst.* 4. dicit quod si voluntas nostra vellet finem de necessitate et ordinata ad finem contingenter, non esset eadem voluntas, sed essent duæ voluntates ; modo eadem voluntas vult aliquid necessario, et aliquid contingenter. Patet a Doctore *in primo, dist.* 10. *et infra q.* 15. de voluntate divina, quæ vult necessario essentiam divinam, et contingenter creaturam.

Tertio instatur sic : Idem ignis potest producere calorem in aliquo calefactibili, et in alio non potest, nisi per calorem sibi additum ; patet, quia producit calorem in seipso, ut

patet a Doctore *in quarto in materia de Eucharistia*, et tamen non potest immediate calefacere lignum, nisi mediante calore, et tamen propter hoc non negatur quin ignis sit eadem potentia respiciens calefactibile ; sic videtur dicendum in proposito, quod quamvis intellectus, ex natura intellectus, non possit attingere aliquod objectum, nisi mediante aliquo sibi addito, quod omnino sit eadem potentia, licet aliud objectum ex natura sua possit attingere.

Quarto, si potentia dicitur diversificari ex hoc, quod unum objectum, puta materiale, ex natura potentiæ potest attingere, et substantiam separatam non potest, nisi per habitum supernaturalem sibi additum, sic videtur dicendum si ipsa non attingat objectum ex natura potentiæ secundum totam suam entitatem et intelligibilitatem, cum tamen, ut sic, ponatur objectum potentiæ. Sed hoc non potest, nisi mediante aliquo habitu, patet, quia potentia habituata, agens æquali conatu, intensiorem producit intellectionem, quam non habituata, ut patet a Doctore, *in primo*, *dist.* 17. *et in tertio*, *dist.* 27. Si ergo objectum sit intelligibile ut decem, et ipsa non possit sic intelligere sine habitu, et aliud intelligibile ut quatuor sine habitu potest intelligere ; ergo secundum hoc videretur diversificari, et tamen non diversificatur.

Quinto instatur, certum est quod est idem intellectus hîc, et in patria nullo modo variatus, et tamen hîc non potest attingere aliquod mere intelligibile sub ratione propria, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 3. *q.* 3.

69. Respondeo, præmittendo aliqua : Primum est, quod conclusio Doctoris intelligitur de objecto motivo in se formaliter, vel de objecto virtualiter, vel essentialiter incluso in alio objecto, quod possit movere ad notitiam sui et inclusorum. Secundo præmitto, quod conclusio intelligitur de perfectione actus pertinente præcise ad objectum, quia bene aliquando objectum minus perfectum intensive intelligitur intellectione intensiori, et hoc propter majorem conatum potentiæ, quam intelligatur objectum perfectius propter minorem conatum et attentionem potentiæ. Tertio præmitto, quod habitus non ponitur propter objectum, sed tantum propter potentiam, quia ipsam magis facilitat ad operandum.

Istis præmissis, patet responsio ad instantias. 70. Ad primam dico, quod si objectum esset in se præsens, statim nullo alio addito posset attingere. Sed quando non est in se præsens, tunc ponitur species intelligibilis, quæ facit objectum præsens, non in se, sed in repræsentativo, ut exposui. Et sicut potest intelligere omne objectum, quando est in se præsens, ita ipso absente potest illud intelligere per speciem. Et ultra dico, quod omne objectum motivum ad sui notitiam intuitivam, quando est in se præsens, potest etiam causare, et hoc mediate vel immediate speciem intelligibilem modo prius exposito.

Responsio ad primum.

Ad secundam patet responsio, quomodo concludit de voluntate creata, et non concludit de voluntate divina. Vide quæ dixi *in primo*, *d.* 4. respondendo ad rationes Occham contra Doctorem.

Ad secundum.

Ad tertiam, dico quod ignis, ut ignis, non respicit omne calefactibile, ut hujusmodi, nisi mediante calore, nec proprie seipsum calefacit.

Ad quartam. Ad quartam patet responsio. Dico enim, quod objectum perfecte præsens causat actum perfectissimum quem potest, et quantum est intelligibile, loquendo de causatione pertinente ad objectum.

Ad quintam. Ad quintam, dico quod est eadem potentia hìc et in patria, sed non eodem modo disposita. quia ut hìc est alligata ordini potentiarum, ibi non, ut patet a Doctore *q.* 14. *quodl. et in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. ideo hìc tantum movetur a sensibilibus, ibi vero etiam ab intelligibilibus.

Contra secundum instatur, quod intellectus noster non habeat præcise idem objectum motivum, quod habet intellectus Angeli. Et primo sic, sicut intellectus divinus habet tantum essentiam suam objecto adæquato motivo, quia est formaliter infinitus, ut patet a Doctore in pluribus locis, quia si haberet plura objecta motiva, vilesceret ; sic videtur quod intellectus Angeli, ratione suæ supremæ perfectionis, habeat tantum seipsum, ut motivum omnis intelligibilis, aliter si haberet, puta lapidem pro objecto motivo, sicut habet intellectus noster, quod tunc multum vilesceret.

Secundo instatur, sicut intellectus divinus, quia infinitus, habet aliquod objectum, quod tantum est immediate motivum intellectus divini, scilicet essentiam divinam, quæ nullum alium intellectum immediate movet, nisi divinum, ut infra patet *q.* 15. sic videtur quod saltem supremus Angelus habeat aliquod speciale objectum nullo modo motivum, saltem intellectus humani. In hoc enim attenditur perfectio potentiæ, quia habet aliquod perfectius pro objecto, quod non habet potentia imperfectior, illud erit essentia Angeli supremi. Et confirmatur, quia talis intellectus maxime appropinquatur intellectui divino, quod non esset, nisi respiceret aliquid perfectius, quod non respiceretur a potentia inferiore pro objecto motivo.

Tertio instatur sic : Essentia Angeli supremi continet perfectionem totius creaturæ ; ergo essentia Angeli ponitur adæquatum objectum illius intellectus. Antecedens patet, quia secundum Doctorem *in quarto*, *dist.* 1. *q.* 1. gradus superior in entibus continet gradum inferiorem, imo videtur quod eminenter, quia in supremo Angelo est perfectio correspondens perfectioni omnis creaturæ, et perfectio etiam, secundum quam excedit omnem creaturam, aliter non teneret supremum gradum in entibus creatis. Confirmatur, quia Angelus supremus mensurat perfectionaliter omnem Angelum inferiorem, et per consequens omnem aliam creaturam, ut patet, quia ponitur Deus simpliciter prima mensura essentialis, et perfectionalis omnis creaturæ ; ergo propinquior essentia mensurat alias remotiores, patet, quia sicut in genere animalis homo est mensura omnium animalium, sic animal propinquans homini, mensurat alia remotiora ; patet ergo antecedens. Consequentia probatur, quia essentia divina ponitur adæquatum objectum intellectus divini in ratione motivi respectu omnium intelligibilium, ut patet a Doctore, quia ipsa ut gradus simpliciter supremus in entibus, continet omnia intelligibilia ; ergo similiter essentia Angeli, quæ sic continet omnia intelligibilia, erit adæquatum objectum sui intellectus in ratione motivi ; tale autem non ponitur respectu intellectus humani, quia multa

71. Gradus superior in entibus continet gradum inferiorem.

objecta inferiora immediate movent intellectum humanum.

Intellectus Angeli et intellectus humanus distinguuntur.

Quarto instatur sic, quia intellectus Angeli et intellectus humanus distinguuntur etiam genere saltem proximo ; ergo oportet assignari aliud et aliud objectum respectu istius et istius intellectus. Antecedens patet, quia essentiæ illæ distinguuntur, ergo et potentiæ, cum sint idem realiter suis essentiis, ut probat Doctor *in secundo, dist.* 16. Consequentia patet, quia istæ potentiæ sic se habent, quod una non subordinatur alteri, sicut sensitiva intellectivæ, sed magis videntur disparatæ et contentæ sub diversis generibus ; ergo videtur quod necessario habeant aliud et aliud objectum, cum distinguantur per diversa objecta, sicut patet de potentiis sensitivis disparatis.

Quinto instatur, potentia superior secundum perfectionem habet aliquid pro objecto motivo, quod non habet inferior. Sed potentia Angeli est essentialiter superior potentia intellectiva humana ; ergo ipsa habet aliquid pro objecto, quod non habet intellectus humanus. Major patet, quia sensus communis est potentia superior visu, ideo respicit aliquid pro objecto, quod non respicit visus, et intellectus humanus est superior sensu communi, ideo respicit aliquid pro objecto, quod non respicit sensus communis, ergo, etc. Minor patet, quia sicut essentia Angeli est superior, ita et potentia.

72. Responsio ad instantias.

Respondeo ad istas instantias, præmittendo aliqua : Primo, quod aliud est loqui de aliquo ita perfecto formaliter, cui ex sua perfectione formali repugnat simpliciter omnis imperfectio, et aliud de illo inter aliqua entia perfectissimo, cum quo tamen stat aliqua imperfectio, cum non sit sic necessario perfectum, quod excludat omnem imperfectionem, licet multas necessario excludat. Secundo præmitto, quod continere aliud contingit multipliciter, aliquando continet sicut causa effectum ; et hoc dupliciter, vel continet sic, quod tota entitas simpliciter dependet a causa, sic quod illa remota impossibile esset ab alio dependere.

Secundo quando sic continet quod tamen secundum suam entitatem ab alio etiam dependet, imo principalior ab alio. Primo modo solus Deus continet omnem creaturam. Secundo modo causæ secundæ continent suos effectus ; et non loquor hîc de passione subjecti, quæ ponitur quasi effectus subjecti adæquatus, et idem realiter illi, et sic subjecto remoto, passio non posset esse.

Tertio præmitto, quod continere eminenter aliud potest dupliciter intelligi ; vel quod contineat aliud secundum totam entitatem diminutam, vel quod contineat secundum totam entitatem perfectam. Primo modo omnis causa secunda æquivoca continet effectum. Secundo modo causa prima continet eminenter omnem effectum. Et proprie continere aliud eminenter non est ex hoc solo, quod continens sit perfectius in se, sed quod contentum etiam dependeat a continente ; vel si etiam ponatur quod continere eminenter sit, quod continens sit simpliciter perfectius contento, tunc sciendum est quod quando dicimus, quod continens aliud eminenter potest causare notitiam contenti, non debet ita absolute intelligi, scilicet quod tantum sit perfectius illo, sed quod etiam contineat illud secundum totam

suam entitatem, ut exposui *in secundo, dist.* 3. *q.* 10. et infra *quæst.* 14.

73. Quarto præmitto, quod aliquæ potentiæ dicuntur ejusdem rationis, quia sunt ejusdem speciei, ut duæ potentiæ visivæ in duobus hominibus ; aliquæ dicuntur ejusdem rationis, quia licet distinguantur specie ut visiva in homine, et visiva in bove, tamen conveniunt in hoc conceptu quidditativo, scilicet *potentia visiva*, sic quod utraque est vera potentia visiva, licet una sit essentialiter perfectior alia, quia species sunt sicut numeri, ex 8. *Metaph.* Et aliquæ dicuntur ejusdem rationis secundum genus, quia conveniunt in aliquo genere, ut potentia visiva et auditiva, et tamen nullo modo conveniunt in aliquo conceptu, puta auditiva vel visiva, quia tunc vel visiva esset auditiva, vel e contra ; vel una esset unum membrum divisivum respectu divisi, et esset ipsum divisum ; non dicuntur ergo ejusdem rationis, sicut primo modo. Sic dico de sensu communi, quia licet sensus communis in homine et in asino differant suo modo specie, tamen dicuntur ejusdem rationis pro quanto conveniunt in hoc conceptu, qui est sensus communis. Hoc idem dico, quod intellectus hominis et intellectus Angeli, posito quod non sint ejusdem rationis, quia non ejusdem speciei, nec generis proximi, tamen dicuntur ejusdem rationis, quia realiter conveniunt in hoc, quod est potentia intellectiva. Et hoc modo, quæ ponuntur ejusdem rationis, quidquid respicitur ab una pro objecto, respicitur etiam ab alia, et sic quantum ad hoc, omnis potentia intellectiva habet idem objectum adæquatum, saltem loquendo de illa, quæ est creata, sicut etiam omnis potentia visiva respicit idem pro objecto adæquato. Et quod divinus intellectus non habeat lapidem pro objecto motivo immediate, hoc non est ex ratione intellectus, sed ex hoc quod cum sit formaliter infinitus non potest moveri a creatura, recipiendo ab illa aliquam perfectionem, quia tunc vilesceret. Dico etiam, quod licet lapis non possit immediate et formaliter movere intellectum divinum, continetur tamen virtualiter in primo objecto adæquato motivo intellectus divini, scilicet in essentia divina.

ellectus ivinus potest veri a eatura.

Istis præmissis patet responsio ad instantias. Ad primam negatur similitudo, quia intellectus divinus, quia infinitus, necessario excludit omnem imperfectionem, et ideo repugnat sibi posse immediate moveri ab aliqua creatura ad sui notitiam. Sed intellectus Angeli est perfectionis finitæ et limitatæ, cum qua stat multiplex imperfectio, et sic potest habere etiam lapidem pro objecto motivo, sicut etiam habet intellectus noster, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 11. Et cum arguitur quod tunc vilesceret, dico quod non est formaliter infinitus, et ideo non habet in se realiter omnem perfectionem, et per consequens potest perfectionem sibi competentem (loquendo de perfectione secunda) ab aliquo recipere. Est enim majoris imperfectionis dependere ab alio secundum totum suum *esse*, sicut nunc dependet a Deo, sicut etiam aliæ creaturæ, quam dependere secundum aliquam perfectionem secundam quam recipit ab objecto, partialiter tamen, et a causa minus principali. 74.

Intellectus divinus excludit omnem imperfectionem.

Ad secundam patet responsio, quia intellectus divinus est formaliter infinitus, ideo movetur ab essentia sua

respectu omnium intelligibilium, sed non est sic de intellectu finito et limitato.

Angelus nullam creaturam continet virtualiter.

Ad tertiam, dico quod Angelus nullam creaturam continet virtualiter vel eminenter secundum totam entitatem illius, qualis continentia requiritur ad hoc ut sit ratio causandi notitiam cujuscumque contenti, imo pro nunc dico (non asserendo) quod nulla creatura quantuncumque suprema, continet aliam creaturam absolutam realiter distinctam secundum totam suam entitatem, cum quælibet primo et principaliter secundum totum suum *esse*, sic dependeat a Deo, quod ipso per impossibile circumscripto, esset impossibile ipsa aliquo modo esse. Et dicit Doctor *in* 2. *dist.* 2. *quæst.* 4. quod genitum ab aliqua causa secunda tantum dependet ab illa in *esse* pro illo instanti in quo accipit *esse* ab illa causa, licet principaliter tamen a prima, sed in toto tempore sequenti immediate a Deo. Licet ergo Angelus, quia gradus supremus inter creaturas, aliquo modo contineat perfectionem illarum, nunquam tamen continet secundum perfectionem totalem, qualis continentia requiritur ad hoc, ut possit causare notitiam perfectam contenti. Dico secundo, quod etiam casu illo posito, id est, quod essentia supremi Angeli sic contineret omnem creaturam, adhuc non haberetur intentum, quia licet ipsa essentia, ut præsens intellectui Angelico in ratione objecti actum intelligibilis causaret necessario notitiam sui et contentorum, tamen non negaretur quin lapis contentus, si esset in se præsens tali intellectui, possit ipsum movere ad sui notitiam. Sicut etiam si illa essentia Angeli esset præsens intellectui humano causaret notitiam sui et omnium contentorum, tamen lapis si poneretur præsens illi intellectui in ratione objecti intelligibilis, actu posset ipsum movere, et sic patet quod etiam isto casu posito, licet sit impossibilis, ratio nihil concludit.

Ad quartam, dico quod licet distinguantur etiam genere remotiori, qui tamen habent idem objectum, sicut patet de sensu communi in homine et in bove, requiritur etiam quod distinguantur eo modo quo dixi supra, scilicet quando non conveniunt in potentia intellectiva, et talis distinctio arguit distinctionem objectorum primorum, sicut patet de visiva et auditiva ; modo intellectus humanus et intellectus Angeli conveniunt in ratione formali intellectus.

Ad quintam patet responsio ex superius dictis ; et sic patet solutio.

Tertio principaliter instatur contra tertium, probando quod motio omnino prima non sit motio naturalis. Et primo sic, præsupponendo quod movere sequitur entitatem, tunc sic : Quanto ponitur ens motivum perfectius simpliciter, tanto ex natura rei primo natum est movere, quia sicut perfectius essentialiter ex sua ratione natum est esse prius imperfectiore, ita si est motivum, natum est prius movere, et si est infinitum et præsens mobili, necessario movebit illud ponendo quod necessario sit motivum. 75.

Intellectus divinus, essentia divina concurrunt, ut duæ causæ partiales ad intellectionem.

Secundo suppono, quod sicut intellectus divinus, et essentia divina concurrunt, ut duæ quasi causæ partiales ad intellectionem essentiæ divinæ, sic essentia divina, et voluntas divina concurrunt ad volitionem essentiæ divinæ. Tertio præmitto quod voluntas ex sua formali ratione est perfectior

intellectu, ut patet a Doctore *in* 4. *dist*. 49.

Istis præsuppositis arguitur sic: Voluntas si sola ponatur motiva ad actum suum, est ex sua ratione formali perfectius motivum quam intellectus divinus; ergo voluntas prius movet se ad actum suum quam intellectus. Antecedens patet ex tertio præsupposito. Si dicatur, quod intellectus divinus est ita infinitus, sicut voluntas, dico quod hoc non solvit, quia semper voluntas ex sua ratione formali ponitur perfectior intellectu. Sicut etiam essentia divina ex sua ratione formali quidditativa ponitur perfectior omni attributo, licet attributa sint formaliter infinita, sic in proposito. Consequentia probatur ex primo præsupposito, scilicet quod perfectius simpliciter est prius motivum imperfectiore. Si dicatur quod concurrit essentia cum voluntate, sed prius concurrit cum intellectu, ideo intellectus et essentia sunt prius motivum. Dico etiam, quod hoc non solvit, quia hoc posito, stat quod totum principium motivum sit perfectius, quia essentia est eadem, ut concurrit cum utroque, et tunc voluntas ex sua formali ratione est perfectior intellectu; ergo principium motivum est perfectius ut includit essentiam et voluntatem quam ut includit essentiam et intellectum. Si dicatur, quod voluntas præsupponit operationem intellectus, dico quod hoc non solvat, quia perfectius, ut perfectius simpliciter non præsupponit necessario imperfectius, et maxime quando imperfectius non est de intrinseca ratione perfectioris, sicut nec infinitum præsupponitur necessario finitum, ut dicit Doctor.

[Es]sentia [divi]na est [per]fectior [om]ni attri[b]uto.

76. Secundo instatur sic: Si motio naturalis necessario est prior motione per modum voluntatis, et in eodem operante sit utraque motio, sequitur quod ipsa erit simpliciter prior omni motione voluntaria, et sic productio Filii in divinis erit simpliciter prior omni motione voluntatis respectu volitionis essentiæ divinæ; consequens est falsum, patet, quia talis volitio est essentialis, et essentialia dicentia perfectionem sunt priora notionalibus, ut patet a Doctore *supra q*. 1. Consequentia probatur, quia si motio naturalis in eodem ex se est prior motione voluntaria, sequitur quod ex se erit prior omni motione voluntatis in eodem operante. Si dicatur, quod non est verum, nisi de motione naturali ejusdem ordinis, et de motione voluntatis ejusdem ordinis, quæ respiciunt eumdem terminum, contra, quia motio ad notitiam genitam per modum naturæ, et motio per modum voluntatis ad volitionem essentiæ divinæ habent eumdem terminum, quia utraque respicit essentiam divinam, ut patet; eadem enim essentia est objectum primum tam motionis, quæ ad notitiam simplicem sui, et quæ est ad notitiam genitam, quam motionis voluntatis, quæ est ad amorem essentialem, et ad amorem spiratum, sive procedentem; ergo sequitur propositum, scilicet quod motio ad notitiam genitam cum sit mere naturalis, erit posterior motione voluntatis, sive quæ est per modum voluntatis respectu amoris essentialis. Nota.

Tertio instatur sic: Aliqua motio per modum naturæ respectu ejusdem termini est simpliciter posterior motione per modum voluntatis, quæ est simpliciter ad idem objectum ergo motio naturalis in eodem; operante

respectu ejusdem termini non est simpliciter prior motione per modum voluntatis. Consequentia patet. Antecedens probatur, supponendo quod dicit Doctor *in prolog. q. ult. et dist.* 38. 39. *et* 45. *primi, et infra præsenti quæst.* scilicet quod contingens de termino, sive altera pars contingentis determinate vera est immediate a voluntate divina, sic determinate volente; et hæc determinatio est simpliciter prior cognitione ejusdem complexi contingentis, ut patet a Doctore in locis præallegatis. Ex hoc sequitur quod motio voluntatis, quæ terminatur ad hoc complexum contingens, est prior motione intellectus ad notitiam ejusdem complexi; ergo motio naturalis, ut hujusmodi, etiam in eodem operante, est simpliciter prior motione per modum voluntatis.

Quarto instatur sic, quia idem Pater in divinis prius per modum voluntatis movetur ad generationem Filii, id est, quod prius vult illam generationem esse, quam actu generet Filium per modum naturæ; ergo motio naturalis, sive per modum naturæ in eodem operante non est simpliciter prior motione per modum voluntatis. Consequentia patet, quia consequens includitur in antecedente. Antecedens pater per Doctorem *in primo, dist.* 6. *quæst. unica*, ubi ostendit quomodo pater vult generare.

Quinto instatur sic, quando in eodem operante concurrunt principium per modum naturæ, et principium per modum voluntatis, principium per modum naturæ est perfectissimum, imo formaliter infinitum, et habet objectum perfectissime præsens, circa quod natum est operari per modum naturæ. Et nullum extat impedimentum, potest in eodem instanti quo ponitur principium sic perfectum, perfecte operari operatione sibi conveniente circa illud tale objectum, et maxime quando objectum ponitur alia causa partialis per modum naturæ, imo necessario statim agit per modum naturæ. Sed intellectus divinus et essentia divina sunt hujusmodi, tam respectu cognitionis essentiæ simplicis, quam respectu notitiæ genitæ, ut patet. Si ergo tale principium per modum naturæ ponitur prius movere secundum totum conatum, quam principium per modum voluntatis, sequitur quod Filius erit necessario prior omni actu voluntatis.

Respondeo ad instantias, præmittendo aliqua. Primo, quando est natura perfecta intellectiva includens intellectum et voluntatem, semper voluntas ad hoc, ut actum eliciat circa objectum, præsupponit operationem intellectus circa idem objectum incomplexum, sic quod est impossibile illud objectum posse velle, nisi ab intellectu ejusdem naturæ sit præcognitum. Et hîc nulla videtur ratio assignanda, nisi natura potentiarum, puta quia intellectus est talis natura, ideo potest elicere actum circa objectum absolute, etiam nulla operatione alterius potentiæ præmissa circa illud idem objectum, et voluntas est talis natura, quod non potest elicere actum circa objectum, nisi sit sibi præsens, ut actu cognitum; et sic motio voluntatis circa objectum semper præsupponit motionem intellectus circa idem objectum causantis cognitionem ejusdem objecti. 77. Respon ad instatias.

Ex hoc patet quomodo voluntas in operando necessario sit posterior intellectu in operando, non quod intel- Volunt in ope rando posteri intellect

lectus in eadem natura sit ex natura rei in se prior voluntate; imo simpliciter in eodem instanti quo est intellectus, est etiam voluntas, quæ sunt perfectiones absolutæ naturæ. Sed intellectus dicitur prior voluntatem in operando, quia prius necessario operatur, quam voluntas circa objectum. Et quia motio intellectus circa objectum et objectum intellectum est necessario per modum naturæ, et simpliciter naturalis, et motio voluntatis tantum libere, ideo in eadem natura in qua sunt istæ potentiæ, motio per modum naturæ est simpliciter prior motione per modum voluntatis; motio ergo per modum naturæ non est præcise ratione perfectionis principii activi, sed præcise dicitur naturalis, quia est a naturali principio necessario, et per modum naturæ movente, et non videtur assignanda alia ratio, ut patebit infra, *q.* 16. imo stat quod principium per modum voluntatis, motivum sit simpliciter perfectius, ut patet de voluntate respectu cœli, vel ignis. Patet etiam quando utrumque est in eodem operante, sicut in nobis, voluntas est perfectior intellectu, ut probat Doctor *in* 4. *dist.* 49. et tamen ipsa ex natura sua præsupponit operationem intellectus, et hoc non est imperfectionis in voluntate, quia non habet actum circa objectum, nisi præcognitum; esset bene aliqualis imperfectio, si intellectus posset habere actum circa aliquod objectum, circa quod non posset voluntas habere actum, quia sicut intellectus non habet actum circa objectum, nisi actu præsens in ratione intelligibilis actu, ita voluntas non habet actum, nisi circa objectum actu cognitum, quia aliter non potest sibi esse præsens in ratione objecti actu amabilis.

Secundo præmitto, quod natura simpliciter suprema, quæ est Deus, necessario est intelligens et volens, ut subtiliter probatum est a Doctore *in primo dist.* 2. *parte prima, quæst.* 1. in illis præambulis, et ipsa in agendo est simpliciter independens, et omnia alia in agendo ab ipsa dependent; et sic est simpliciter primum effectivum, et est impossibile aliud esse prius eo. Hæc omnia sunt ostensa a Doctore *in primo,* ubi supra. Ex quo sequitur quod si est simpliciter primum motivum, et non potest velle aliquid, nisi præcognitum a suo intellectu, et nihil ad extra potest aliquid immediate velle, nisi prius velit essentiam suam, quia volitio essentiæ est simpliciter necessaria, ut patet *hic, et in primo, dist.* 10. *et infra, q.* 16. et volitio creaturæ tantum contingens, ut probat Doctor *in primo, dist.* 39. *et in secundo, dist.* 1. *et in quodl. q.* 7. *et præsenti,* et volitio contingens præsupponit necessariam, ut probat Doctor *in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. Cum ergo volitio essentiæ sit simpliciter prima motio voluntatis divinæ, et illa volitio necessario præsupponit ex natura talis potentiæ intellectionem ejusdem essentiæ, sequitur quod simpliciter prima motio est motio naturalis, sive per modum naturæ. Et ex hoc patet responsio ad primum argumentum, quia posito quod voluntas in eadem natura sit ex ratione formali perfectior intellectu, tamen ex hoc non sequitur quod agat primo per modum naturæ, quia hoc non procedit ex sola perfectione, ut dixi supra. Tamen de facto voluntas est æque perfecta, aut intellectus divinus propter infinitatem.

78. Natura suprema est Deus.

Voluntas est æque perfecta sicut intellectus divinus.

79. Ad secundum dico quod quando in

eadem natura sunt duæ potentiæ, scilicet intellectus et voluntas, et perfectæ, et non impeditæ, et circa idem objectum, ita quod operatio voluntatis necessario præsupponit operationem intellectus circa idem objectum, et similiter productio voluntatis necessario præsupponit productionem intellectus circa idem objectum; sic se habent, quod voluntas immediate potest habere actum circa objectum cognitum, ita quod operatio voluntatis tantum præsupponit operationem intellectus circa idem objectum, et si necessario operatur in eodem instanti quo habet objectum præsens, sive actu cognitum, necessario vult illud, aliter non esset perfecta potentia. Sic similiter si ponuntur istæ potentiæ vere productivæ, circa idem objectum primum, voluntas non potest esse actu productiva circa essentiam, nisi intellectus prius fuerit productivus. Et hoc est præcise ex natura potentiarum, quod sicut in operando voluntas præcise præsupponit operationem intellectus, et non productionem ipsius, sic in producendo necessario præsupponit productionem intellectus circa idem objectum. Et ideo simpliciter prima motio per modum naturæ est operatio intellectus divini circa eamdem essentiam; et prima simpliciter motio per modum voluntatis est operatio, sive volitio voluntatis divinæ circa essentiam divinam, ita quod ista motio in ordine omnium motivum est secunda, licet prima sit per modum naturæ, et secunda per modum voluntatis. Sed secunda motio simpliciter (Nota.) intellectus divini est generatio Filii, quæ est per modum naturæ, et est tertia in ordine motionum; secunda vero motio per modum voluntatis est productio Spiritus sancti, et est quarta in ordine motionum. Tertia simpliciter motio intellectus divini, sive memoriæ divinæ per modum naturæ est productio creaturarum simplicium in *esse* cognito, sive in *esse* objectivo, et hæc est quinta motio in ordine motionum. Et tertia motio simpliciter per modum voluntatis est productio creaturarum in *esse* volito, et hæc est sexta motio in ordine motionum. Quarta simpliciter motio, etiam per modum naturæ, est cognitio intellectus divini respectu objectorum volitorum; et hæc est septima in ordine motionum. Quarta motio simpliciter per modum voluntatis est productio creaturarum in *esse* realis existentiæ, et est octava in ordine motionum. Et sic patet quomodo una per modum naturæ est prior alia per modum voluntatis, et una per modum voluntatis est prior alia per modum naturæ, simpliciter tamen prima, et omnino prima est motio per modum naturæ.

80. Ad tertium concedo, quod aliqua motio per modum voluntatis est prior, scilicet volitio complexi contingentis, et cognitio ejusdem est posterior, tamen motio per modum naturæ respectu terminorum complexi, necessario est prior volitione circa illud complexum, et hoc est, quia voluntas non præsupponit cognitionem complexi contingentis, sed tantum cognitionem terminorum, ut dixi supra. Loquendo ergo de motione intellectus quæ semper præsupponitur motioni per modum voluntatis, semper illa est prior, reddendo singula singulis, ut supra patuit.

(An voli sit prin pium ge ratio Filii.) Ad quartum, dico quod illa volitio non est principium generationis Filii, qua Pater vult illam generationem,

sed est volitio qua Pater complacet sibi generare Filium, et illa est prior, tamen præsupponit aliam, scilicet cognitionem essentiæ, et etiam cognitionem generationis divinæ, de hoc vide Doctorem *in* 1. *dist.* 6.

Ad ultimum patet responsio ex dictis ad primum argumentum, quia hoc totum procedit mere ex natura potentiarum, et nulla alia causa assignari potest.

81. Quarto principaliter instatur contra quartum, probando quod motio, quæ est ad terminum finitum. Primo sic, motio ad paternitatem in divinis est prior motione ad generationem Filii; patet quia essentia prius quasi originat paternitatem in seipsa, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 28. et tamen motio ad paternitatem est ad terminum, saltem non infinitum, et motio ad Filium est ad terminum infinitum.

Secundo instatur sic, quia si motio, quæ est ad terminum infinitum sit necessario prior motione, quæ est ad terminum finitum, hoc erit, quia quando agens perfectum comparatur ad perfectius, et minus perfectum, prius erit motio ad perfectius quam ad imperfectius, quia imperfectius præsupponit perfectius, et non e contra. Si sic, ergo sequitur quod intellectus divinus prius movetur ad producendum perfectius in *esse* objectivo, vel in *esse* cognito, quam moveatur ad producendum imperfectius, et sic prius erit homo in esse cognito quam bos, et sic ordinate erit motio ad aliud, et aliud secundum magis et minus perfectum, et sic essentia necessario prius movebit intellectum suum ad notitiam hominis, quam aliorum animalium, quod videtur omnino inconveniens. Nota.

Tertio instatur, quia prius producitur proprietas Filii, quam communicetur essentia divina Spiritui sancto; ergo ista motio, sive communicatio termini infiniti præsupponit necessario terminum non infinitum.

Quarto instatur, quia si possibile foret infinitum causari a voluntate divina contingenter, tunc voluntas posset immediate causare finitum, et post infinitum, et sic poterit prius esse motio ad finitum quam ad infinitum.

Quinto instatur, et quæro quare motio ad terminum finitum, non potest esse prior motione ad terminum infinitum, sed necessario posterior? Aut hoc est, quia repugnat moventi ad terminum infinitum, et finitum posse attingere terminum finitum, nisi prius attingat terminum infinitum; aut ideo est, quia repugnat termino finito posse produci, non prius producto termino infinito; aut ideo est, quia terminus finitus est suo *esse* includit terminum infinitum. Sed nullum istorum est necessarium. De primo patet, quia si movens habet in virtute sua utrumque terminum, ita quod unus terminus non ponitur ratio formalis respectu productionis alterius termini, quantum est ex natura talis moventis, potest unum sine altero producere, et sic unum prius alio, et sic prius terminum finitum quam infinitum. De secundo patet, quia non ponitur terminus finitus in aliquo genere dependere a termino infinito; ergo non repugnat sibi posse produci, infinito non producto per prius. De tertio etiam patet, quia finitum non includit in suo *esse* formali infinitum, ut patet; ergo, etc.

Respondeo, præmittendo unum, 82. quod erit solutio argumentorum, sci- Responsio. licet quod Doctor quando hic dicit,

quod motio ad terminum infinitum est prior motione, quæ est ad terminum finitum, hoc dicit comparando infinitum simpliciter ad finitum simpliciter, quod est ens distinctum realiter ab infinito, quia vult quod motio secundum voluntatem, qui est ad essentiam divinam, est simpliciter prior omni motione, sive per modum naturæ, sive per modum voluntatis, quæ terminatur ad creaturam, et hoc intelligit, et non de motione ad intra, cum ibi nihil sit finitum.

Motio non est ad paternitatem.

Respondeo tamen ad rationes, etiam absolute conclusione intellecta. Ad primam dico quod non est aliqua motio ad paternitatem cum nullo modo producatur, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 26. *et* 28. et posito quod pullulet ab essentia, tamen non est motio ad ipsum ; et posito quod sit aliqua motio, vel quasi motio, dico quod illa erit ad terminum infinitum, quia essentia suo modo communicaretur Patri per talem motionem.

Ad secundam patet responsio, quia generatio Filii necessario est ad terminum infinitum, quia ad essentiam, quæ proprie est terminus formalis generationis, ut probat Doctor *in primo, dist.* 5. *q.* 2. vel si ad Filium, ut ad terminum totalem, tamen ipse Filius includit essentiam, ut terminum formalem.

Ad tertiam patet responsio ex præsupposito.

Ad quartam patet similiter responsio, quia primo casus est impossibilis. Secundo posito casu, diceretur quod intelligitur de motione per modum naturæ. Tertio dicitur, et melius, quod Doctor loquitur de termino infinito et finito, ut sunt duo effectus ordinate procedentes ab eadem causa, quod tunc infinitum erit prius producibile quam finitum.

Ad quintam, dico quod ratio est, quia quando principium est productivum per modum naturæ alicujus infiniti, et alicujus finiti, ita quod tam finitum quam infinitum est præcise ab eodem principio, et maxime quando principium nullo modo est impeditum, prius necessario producit infinitum quam finitum, quia prius respicit infinitum, ut effectum immediatiorem ; si tamen, per possibile vel impossibile, illud infinitum non produceretur, non repugnaret tali principio posse immediate producere finitum ; non est ergo ex repugnantia principii productivi, nec ex repugnantia termini finiti, sed præcise quia productio termini infiniti nata est esse prior productione termini finiti, quando utraque productio comparatur ad idem principium productivum, sicut duo effectus, quorum unus est immediatior causæ, et alius mediatior. Et de hoc satis dictum est *in secundo dist.* 1. *q.* 1. Vide in dubiis.

Primu[m] dubiu[m] Infinitu[m] a nullo [de]pende[t].

Quinto principaliter instatur contra quintum dubium, probando quod primum mobile motione naturali non sit intellectus divinus, et primum motivum naturale essentia divina. Primo sic, et præsuppono unum, scilicet quod infinitum simpliciter nullo modo dependet ab alio, nec quasi dependet, sed est simpliciter et omnino independens. Hoc patet a Doctore tunc sic : Omne mobile, vel quasi mobile ab alio, necessario dependet, vel quasi dependet ab illo. Sed intellectus divinus nullo modo dependet nec quasi dependet ; ergo non est ab aliquo mobilis. Major patet, quia mobile ab alio aliquid recipit, vel quasi recipit ab 83.

illo, aliter non esset mobile, et quando *A* recipit aliquid a *B*, tunc *A* in eo, quod recipit a *B*, dependet a *B*. et hoc patet a Doctore *in primo, dist.* 30. Minor patet, quia intellectus divinus est formaliter et simpliciter infinitus.

Secundum. Secundo instatur, probando quod intellectus divinus nullo modo sit mobilis ab aliquo, quia tunc haberet rationem materiæ, vel quasi materiæ; patet, quia tunc haberet rationem, quasi receptivi, et quasi passivi. Sed hoc simpliciter negatur a Doctore *in* 1. *dist.* 5. *q.* 2. ubi vult quod essentia divina in generatione Filii non habet rationem, nec materiæ, nec quasi materiæ, quia hæc sonant imperfectionem in essentia divina. et hoc idem sequitur in intellectu divino.

Tertium. Tertio instatur, quia si intellectus divinus est primo mobilis, vel quasi mobilis respectu notitiæ essentiæ divinæ, sequitur quod quasi recipit illam ab essentia divina. Sed hoc est impossibile, quia aut illa notitia est re distincta, aut ratione; alterum oportet dari, aliter idem omnino re et ratione indistinctum esset receptivum et receptum. Sed talis notitia non distinguitur re, patet, quia est simpliciter eadem res cum essentia divina; nec ratione, quia illa intellectio est prior omni actu collativo, cum sit simpliciter prima.

Quartum. Quarto instatur, quia si intellectus divinus est mobilis ab essentia divina ad notitiam genitam, tunc quæro quomodo illa notitia genita est in intellectu, aut in intellectu absolute, et communi tribus personis; aut præcise in intellectu Patris, aut in intellectu Filii. Non primo, quia tunc talis notitia esset communis tribus personis, sicut et intellectus. Non secundo, quia tunc ipsa formaliter denominaret partem, sicut etiam infert Doctor pro inconvenienti contra Henricum *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 27. Non tertio, quia tunc intellectus præsupponeretur esse in Filio, et sic Filius haberet *esse* prius quam notitia genita, quod est impossibile, cum Filius et notitia genita tantum nomine differant, ut exposui *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 3.

Quinto instatur, quia tunc intellec- 84.
tus divinus posset mutari; patet, quia Quintum.
in eodem instanti quo est intellectus, non habet notitiam essentiæ, patet, quia ipsa notitia, ex quo quasi producitur ab essentia, ut supra patuit, *quæst.* 13. præsupponit intellectum; si ergo in illo primo instanti quo intellectus divinus intelligitur, non intelligitur habere illam notitiam, et post intelligitur habere; ergo mutatur. Probo consequentiam, quia tunc transiit de contradictorio in contradictorium, quia transitus non potest fieri sine mutatione, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 39.

Sextum. Sexto arguo, probando quod essentia divina non sit primum motivum, et primo sic: Idem non potest esse principium *quo* et *quod* producendi; patet, quia principium quo est ratio formalis producendi. Principium vero *quod* est illud, in quo ponitur talis ratio formalis, ut patet, discurrendo in omnibus. Sed essentia divina est principium *quo* producendi notitiam in intellectu divino; ergo non movet primo intellectum divinum, et tamen in illo priori in quo persona non intelligitur, est vera intellectio essentiæ divinæ.

Septimum. Septimo instatur sic: Si essentia movet intellectum divinum ad sui no-

titiam, ergo movet propter finem, cum movens per modum naturæ, si est per se movens, moveat propter finem, ut patet 2. *Physic.* Si ergo ipsa movet propter finem, et finis primo movet efficiens, vel quasi efficiens, ergo essentia prius movetur, scilicet a fine, et tunc quæro, aut a se ipsa, aut ab alio, quocumque dato habetur quod motio finis erit prior motione essentiæ divinæ respectu intellectus sui, et sic motio ipsius per modum naturæ respectu intellectus sui non erit simpliciter prima.

Octavum.

Octavo instatur sic : Si essentia est primum motivum per modum naturæ tam ad notitiam ingenitam, quam ad notitiam genitam, aut est primum motivum inquantum essentia, et ut prior infinitate, aut ut actu infinita, aliud non videtur dandum ; non primo, quia tunc non haberetur notitia formaliter infinita, quia a non infinito formaliter, non potest formaliter esse infinitum ; non secundo, quia tunc essentia, non esset primum motivum. Tum etiam, quia essentia, ut essentia, ponitur primum subjectum Theologiæ in se, et non sub ratione infinitatis, ut patet supra *in prol. q.* 3. et eo modo quo ponitur primum subjectum Theologiæ in se ponitur objectum intellectus sui.

Essentia est primum subjectum Theologiæ.

Nono instatur, quia quæro, quare non ponitur sic primum motivum per modum naturæ ipse intellectus, cum ipse ponatur ita causa intellectionis essentiæ, sicut essentia, nam essentia et intellectus apud Doctorem ponuntur duo principia partialia actus intelligendi, ut patet *in primo, dist.* 2.

Decimo instatur sic, quia tunc sequeretur quod si essentia est motiva per modum naturæ ad notitiam sui essentialem, quod talis notitia erit similitudo naturalis ipsius essentiæ per imitationem, et sic erit vere mensurabilis ab essentia ; sed hoc videtur esse contra rationem infiniti intensive.

85. Respondeo ad omnes instantias præmittendo aliqua satis necessaria. Primo, quia istæ rationes, vel saltem plures videntur tenere ex illa vulgata propositione Doctoris, scilicet, *qualis est ordo inter aliqua, ubi realiter distinguuntur talis est, ubi sola ratione distinguuntur,* et sic, si intellectus esset realiter distinctus ab intellectione divinæ essentiæ, esset realiter receptivus notitiæ ab essentia ; cum ergo non realiter distinguatur eo modo quo distinguit, eo modo recipit notitiam illam. Hanc propositionem aliqualiter declaro, ultra ea quæ supra exposui *quæstione prima.* Et hanc expositionem pono, salvo semper meliori judicio, nec intendo quovis modo contradicere nec verbis, nec intentioni Doctoris, nec hîc, nec alibi. Dico ergo, quod quando aliqua comparantur ad invicem, quæ ut distincta realiter, habent talem ordinem realiter, illum eumdem habent, ubi distinguuntur ratione, vel ex sola natura rei. Et sic si comparantur duo finita, quibus formaliter non repugnat aliqua imperfectio, puta, quia subjecto accidentis non repugnat formaliter ista imperfectio, quod sit receptivum alterius, tunc quando subjectum et accidens comparantur ad invicem, ut realiter distincta, talem ordinem habent, quod subjectum est realiter receptivum talis accidentis, et realiter perficitur ab illo ; si ergo tantum ratione distinguerentur, talem ordinem haberent, scilicet, quod subjectum, saltem secundum rationem, esset receptivum, et

hoc est, quia ut realiter distincto, talis imperfectio non repugnat. Sed si ponatur subjectum formaliter infinitum intensive, cui ut sic, simpliciter repugnat omnis imperfectio, si compararetur ad aliquid, quod est denominativum illius ex natura sua, ita quod illud sit realiter distinctum, nunquam esset realiter receptivum; patet, quia infinitum, cui formaliter repugnat omnis imperfectio, non potest esse realiter receptivum alterius realiter distincti; ergo si illud aliud non sit realiter distinctum, sed tantum ratione, tunc non erit receptivum secundum rationem, quia ordo inter aliqua secundum rationem præcise accipitur inter illa per comparationem ad realiter distincta, inter quæ est talis ordo realis. Ex hoc sequitur, quod intellectus divinus nullo modo est receptivus, nec quasi respectu notitiæ essentiæ divinæ, quia per possibile, vel impossibile, esset realiter distinctus, nullo modo esset realiter receptivus illius, quia infinito intensive realiter repugnat omnis imperfectio, et per consequens, nec modo est aliquo modo receptivus notitiæ etiam sola ratione distinctæ.

Intellectus divinus non est receptivus.

86. Si dicatur, quod Doctor multoties applicat hanc propositionem divinis, ut patet *quæst.* 3. *prologi*, ubi dicit, quod si attributa essent realiter distincta ab essentia, quod essent realiter causata; ergo ubi sola ratione distinguuntur saltem intelliguntur secundum rationem causata. Patet etiam *supra*, *quæstione prima*, *et secunda*, ubi hanc propositionem applicat divinis. Dico salvo meliori judicio, quod semper Doctor intelligit si eis non repugnat imperfectio, nam *in prologo* non accipit attributa, ut formaliter infinita, quia ut sic si essent, per impossibile, realiter distincta, repugnaret eis posse causari, et realiter ab alio dependere; ergo ut sic repugnat etiam eis saltem posse causari secundum rationem; fit ergo comparatio absolute, comparando attributum absolute, non ut infinitum. Et similiter fit comparatio intellectus absolute sumpti cui, ut realiter distincto, non repugnat hæc imperfectio, quod sit realiter receptivus; ergo ubi sola ratione distinguitur, sic secundum rationem erit receptivus. Et sic posset de omnibus aliis dici.

Attributa manant, non emanant ab essentia divina.

Si tamen hæc expositio non placet, quam credo esse veram, potest dici breviter, quod ubi realiter distinguuntur, realiter unum est receptivum, et se habet per modum materiæ, et sic dicit imperfectionem, ubi tamen unum transiit in perfectam identitatem alterius, sicut est in divinis, tunc nulla in re est imperfectio, licet secundum nomen appareat aliqualis imperfectio, quia non habemus vocabula propria, quibus explicemus quomodo intellectus divinus dicitur mobilis ab essentia.

Ex his patet solutio ad plures rationes. Ad primam dico, quod intellectus non dependet, nec quasi ab essentia, quia est perfecte idem, et essentiæ et notitiæ, quasi productæ, tenendo secundum modum exponendi propositionem. Et quod dicitur in alio argumento quod Doctor negat *in primo, dist.* 5. *quæst.* 2. essentiam esse quasi materiam, dico quod non negat ibi præcise, quia si natura divina esset realiter distincta a proprietate, puta a generatione, sive activa, sive passiva, quod tunc esset vere materia, ut de qua generaretur Filius, et sic nunc 87.

Intellectus divinus non dependet.

sit quasi materia respectu generationis, quia non distinguitur essentialiter a generatione, sed negat ibi absolute habere se quasi materiam, quia nec esset vere materia, si esset realiter distincta. Et ratio, quia ipsa essentia est terminus formalis generationis ; ergo nullo modo, nec materia, nec quasi materia, vide ibi. Nec vult ibi quod generatio, sive activa, sive passiva denominent essentiam, nec sint actus actuantes ipsam, nec quovis modo informantes, sed sunt actus personales determinantes, non naturam, sed hypostases, et sunt actus non perficientes naturam divinam, sed rationes subsistendi in natura divina. Et de hoc vide prolixe *in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 1. *dist.* 26. Si tamen teneatur prima expositio præsuppositionis vulgatæ, patet quid dicendum, quia infinito intensive repugnat simpliciter omnis imperfectio. Et sic patet responsio ad tres primas instantias.

88. Notitia genita potest multipliciter accipi.

Ad quartam, dico quod notitia genita potest multipliciter accipi, licet tamen improprie. Primo, pro constituto ex proprietate et essentia divina, puta pro constituto ex essentia et dictione passiva, qua dicitur Verbum, sive notitia genita. Secundo pro ipsa proprietate absolute, scilicet pro dictione passiva, nam *dictio passiva*, *generatio passiva, verbatio passiva*, *et filiatio*, in re idem præcise important, et solo nomine, vel sola ratione differunt, sicut *filius*, *genitum*, *Verbum*, *notitia genita* quæ exposita sunt *in* 1. *dist.* 2. *parte.* 2. *q.* 3. Tertio modo accipitur notitia genita, pro notitia essentiali, quæ dicatur genita, id est, communicata Filio per generationem, et appropriata Filio. Primo modo, patet quod nihil præsupponit, in quo sit formaliter, quia est persona perfecta per se subsistens, et quamvis possit concedi, quod essentia movet ad hanc notitiam, non debet tamen intelligi, quod moveat quasi producendo illam in aliquo quasi receptivo, quia repugnat supposito posse recipi, vel quasi recipi ; sed dicitur movere, accipiendo *movere* pro *producere*, et tunc sensus est, movet ad notitiam genitam, id est, est ratio formalis producendi notitiam genitam per se subsistentem, sed non sic de notitia essentiali. Cum dicitur movet ad notitiam essentialem, intelligitur tunc, quod movet intellectum ad illam notitiam, quasi ipsam recipiendo. Si secundo, dico quod talis proprietas primo est in essentia, non autem ut actus perficiens, nec determinans, sed ut ratio subsistendi, ut supra dixi. Quæritur, aut est in essentia absolute sumpta ? dico, quod est in essentia, non ut absoluta sumpta, nec etiam, ut ipsa est in parte, sed in ipsa, ut communicata Filio, quia tunc intelligo communicari quando ponitur terminus formalis generationis, non enim intelligitur communicari Filio, ut præexistenti, de hoc vide Doctorem *in* 1. *dist.* 5. *q.* 2. in illis dubiis quæ ipse facit. Si tertio modo accipitur, patet quod ille notitia essentialis est in tribus personis, tamen est appropriata Filio, et per generationem sibi communicatur.

Quom[odo] esse[ntia] movea[t ad] notiti[am] genit[am].

Ad quintam, dico quod quamvis in aliquo priori signo intellectus divinus non intelligatur habere notitiam essentialem, et in aliquo signo posteriori intelligatur illam habere, tamen ex hoc non sequitur quod mutetur. Cum probatur per hoc, quod transitus de contradictorio in contradictorium non est sine mutatione, dico quod 89.

Quom[odo] sit in[tel]ligenda propos[itio] Trans[itus]...

...contra-dictorio in contradictorium, etc.

non quilibet transitus facit mutationem, sed quando subjectum transit proprie a privatione ad habitum, vel e contra, et privatio proprie est prior duratione habitu. Et de hoc vide Doctorem *in* 1. *dist.* 2. *parte* 2. *q.* 3. ubi similiter arguit : Essentia divina non habet generationem Filii in aliquo priori signo, et post habet ; ergo mutatur, non sequitur. Vide ibi responsionem et expositionem responsionis. Et clarius, vide *in* 1. *dist.* 39. ubi prolixe exposui illam propositionem Doctoris qua sæpe utitur, scilicet transitus de contradictorio, etc.

Quo et quod differunt invicem.

Ad sextam de essentia divina, cum dicitur, quod essentia divina non potest esse primum motivum, quia idem non potest esse principium *quo* et *quod* producendi. Dico breviter, quod *quo* et *quod* differunt ab invicem, nec pono quod essentia, ut essentia sic abstractive accepta, moveat, quia ultimate abstracto non convenit hoc adjectivum movere, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 1. Dico ergo, quod principium *quod* movendi est Deus, qui movet, et principium *quo*, sive ratio formalis est Deitas, sive essentia divina, ut patet in simili a Doctore *in* 1. *dist.* 4. *quæst.* 2. Secus postea de principio *quo*, et *quod* notitiæ genitæ, quia principium præcise *quo* est essentia, et principium *quod* est aliquod suppositum, vel Deus, ut præcise supponit pro supposito Patris, ut exposuit *in* 1. *dist.* 4. *quæst.* 2.

Principium movendi est Deus, ut quod, ut quo est essentia.

Omne agens agit propter finem quomodo?

Ad septimam, dico primo quod illa propositio, scilicet *omne agens agit propter finem*, vera est quando proprie agit effectum, qui vere est ordinabilis ad finem, quia tunc agit propter finem ipsius effectus, ut prolixe exposui *in* 2. *dist.* 2. Dico secundo quod primum agens per modum naturæ agit tantum ex necessitate naturæ, etiam si propter nullum finem ageret adhuc necessario ageret, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *quæst.* 1. in illis præambulis ; modo essentia divina, ut essentia, ponitur simpliciter primum agens per modum naturæ. Dico tertio, quod posito, quod essentia divina ageret propter finem, quod tunc ageret propter se communicando notitiam sui intellectui suo, qua ultimate beatificetur in ipso primo movente. Cum dicitur, quod motio finis est prior motione propter finem, dico quod illa motio esset tantum metaphorica, ut patet a Doctore *in* 1. *q.* *dist.* 2. *q.* 1. et tunc talis motio esset tantum amor naturalis, quod essentia se amat.

Ad octavam, dico quod est primum motivum inquantum essentia, id est, quod ratio formalis movendi est ipsa essentia, tamen actu non movet, nisi ut infinita, non quod infinitas sit ratio movendi, ut alias exposui.

Ad nonam, dico quod ideo essentia divina, dicitur simpliciter primum motivum, quia est movens intellectum divinum, et non mota, sed non sic est de intellectu, ut patet *in* 1. *dist.* 3. *q.* 7.

Sexto principaliter instatur contra sextum, probando quod essentia non moveat ad intellectionem omnium simplicium. Et primo instatur, quia si essentia divina moveat intellectum divinum ad notitiam omnium simplicium, sequitur quod hujusmodi simplicia habebunt prius aliquod *esse*, quia non præcise habent *esse* cognitum. Et quæro tunc, quod *esse* habent, oportet dicere quod *esse* objectivum, ut exposui *in* 1. *dist.* 36. *et in* 2. *dist.* 91.

3. *quæst.* 1. *dist.* 1. *quæstione* 1. Et tunc quæro, a quo habent illud *esse*, oportet dicere quod ab essentia et intellectu, ut exposui *in* 1. *dist.* 1. *q.* 1. in quibusdam dubiis, et sic essentia divina prius movebit ad esse objectivum simplicium, et post ad notitiam eorum. Sed primo probo quod non moveat ad *esse* eorum objectivum, quia causa naturalis causans per modum naturæ, et non impedita, causat effectum perfectum quantum potest causare, quia causat secundum totam ejus virtutem. Hoc patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 2. *et dist.* 8. *quæst. ultima*, ergo si essentia cum intellectu movent naturaliter ad *esse* creaturarum, ergo producit illa perfectius quantum potest producere; ergo producit in *esse* existentiæ ab æterno, quia *esse* eorum reale, et existentiæ est perfectius *esse*, quam *esse* possibile tantum. Nec est dicendum, quod ipsa essentia cum intellectu non possit producere, quia est infiniti vigoris intensive; nec similiter dicendum est quod repugnet eis habere *esse* existentiæ ab æterno, quia probatum est *in secundo, dist.* 1. *q.* 3. quod non repugnat permanentibus posse causari ab æterno, et hanc positionem tenet ibi Doctor ut patet intuenti.

Primum dubium.

92. Secundum. Secundo instatur sic : Sicut se habet voluntas ad suum objectum, ita intellectus ad suum, cum sint potentiæ circa idem objectum, et sub eadem ratione consideratum, ut patet *in primo, dist.* 3. *q.* 3. Sed voluntas divina, sicut potest producere omne producibile in *esse* volito, ita et in *esse* existentiæ, ut patet ; ergo similiter intellectus divinus, et essentia, sicut potest producere omne producibile in *esse* cognito, ita potest illud idem producere in *esse* existentiæ, cum non sint minoris virtutis quam voluntas, et eadem objecta ex natura sua sunt producibilia in *esse* existentiæ ; nec hîc apparet ratio, quare magis voluntas, quam essentia et intellectus.

Tertium. Tertio instatur : Si essentia per modum naturæ producit hominem in *esse* objectivo, ergo producit ipsum perfecte in tali *esse* quantum potest, et tunc quæro, aut potest ipsum perfecte producere, aut præcise producit secundum perfectionem, quam nunc habet in tali *esse*? Si primo ; ergo homo ab æterno habuit perfectius *esse* quidditative, quam de facto habuerit ; patet, quia ab æterno produxit totam virtutem suam, et tunc si habuit perfectius quidditative ; ergo non fuit homo, quia gradus quidditativus additus speciei variat ipsam. Si secundo, ergo essentia præcise producit hominem in tali *esse*, secundum quod homo fuit producibilis ; ergo prius habuit *esse* producibile, quam fuerit in tali *esse* productum, et tunc quæro, in quo fundatur illud *esse* producibile. Non in se, ut patet, ergo in *esse* saltem objectivo præcedente, et sic prius habuit *esse* objectivum, quam fuerit productum in tali *esse*, quod est impossibile apud Doctorem, ut patet *in primo dist.* 36. *et dist.* 45. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *et infra in quodl.*

93. Quartum. Quarto instatur sic : Si essentia divina producit per modum naturæ omnes terminos simplices in *esse* objectivo, ergo ab æterno et simul produxit illos, sed illi sunt infiniti ; patet, quia infinitas individuorum non repugnat in eadem specie, quia species ex sua natura potest esse in infinitis individuis, ut patet a Doctore *in*

1. *dist.* 2. *parte* 1. *quæst. ultima, et parte secunda, quæstione* 4. *et in quodl. quæst.* 2. ergo actu fuere producta infinita simul in *esse* objectivo, et in *esse* possibili, quod fundatur in *esse* objectivo ; ergo et voluntas divina potest simul velle infinita individua esse in esse volito ; ergo potest simul velle esse infinita in *esse* existentiæ, et sic actu possunt esse infinita in actuali existentia. Si dicatur, quod repugnat simul esse actu infinita in *esse* existentiæ, quæro unde sit ista repugnantia ? Aut ut ex parte voluntatis divinæ, aut ex parte creaturæ? Non primo, quia voluntas divina est infiniti vigoris ; tum etiam, quia Doctor *in* 1. *dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. ostendit quomodo ipsa potest simul causare infinita, ita perfecte simul causare infinita, ita perfecte simul infinita, sicut quodlibet seorsum. Non secundo, quia non repugnat ex parte creaturæ quin actu sint simul infinita in *esse* objectivo, et in *esse* possibili fundato in *esse* objectivo ; ergo nec repugnat quantum ad eorum *esse* existentiæ ; oportet enim assignare rationem diversitatis, quæ non facile videtur assignari posse.

[Qui]ntum. Quinto instatur sic : Et accipio rationem Doctoris, quam facit *in* 1. *dist.* 8. *quæst. ultima*, probando quod Deus non causat aliquid ad extra per modum naturæ, quia tunc causaret effectum perfectissimum, quem posset, et sibi non repugnat causare infinitum effectum ; ergo causabit illum necessario, ergo omnia entia erunt illud unum infinitum. Et ratio est, quia causabit omnia causabilia propter hoc, quod causat omnia causabilia, quæ potest causare, et ita perfectissimum, et ita omnia illa erunt illud unum causatum, et tunc omnia erunt unum, vide ibi. Ex hoc arguo, essentia divina est æque infiniti vigoris, sicut voluntas divina ; ergo producit effectum perfectum quantum potest, et hoc in *esse* objectivo, et sibi non repugnat posse producere infinitum in tali *esse* ; ergo actu producit, cum necessario secundum ultimum virtutis suæ producat ; ergo actu erit infinitum ens productum in *esse* objectivo ; ergo omnia entia in *esse* objectivo erunt præcise illud unum ens, quod videtur impossibile ; ergo essentia divina non est productiva per modum naturæ simplicium terminorum.

Sexto instatur, probando specialiter 94.
quod essentia divina non moveat ad Sextum.
notitiam simplicium, quia quæro, aut notitia essentialis essentiæ divinæ, qua intellectus divinus intelligit essentiam, est de se omnium intelligibilium, id est, quod in suo *esse* perfectionali includit, quod actu sit omnium intelligibilium, aut non. Si secundo, ergo non est infinita, quia ut ostensum est *in* 1. *dist.* 2. *parte* 1. *quæst.* 1. et infra, *quæst.* 15. *quodlib.* ad notitiam formaliter infinitam concomitatur, quod sit actu omnium intelligibilium. Si primo, ergo ipsa posita actu habetur notitia omnium intelligibilium ; ergo non producitur notitia omnium intelligibilium ab essentia divina ; illa enim notitia habetur ante productionem personarum ; positis ergo objectis intelligibilibus, statim mediante illa notitia essentiali intelliguntur ab intellectu divino, quomodo ergo post productionem personarum causatur ab essentia divina notitia simplicium.

Septimo instatur, quia si essentia Septimum.
movet ad notitiam objectorum simplicium, ergo illa notitia erit naturalis

similitudo illorum objectorum, et hoc per imitationem, patet supra, *quæst.* 13. ubi habitum est quod notitia objecti est naturalis similitudo objecti per imitationem, et tunc ultra sequitur quod talis notitia dependeat dependentia reali ad objectum actu existens, ut supra patuit, *quæst.* 13.

Octavum. Octavo instatur sic : Si essentia movet per modum naturæ ad notitiam simplicium ; ergo talis notitia in intellectu divino fundat relationem rationis ex natura rei, quæ tantum est ex parte fundamenti est relatio realis, ut supra patuit a Doctore *quæst.* 13. *quodl.* ergo si illa relatio rationis terminaretur ad objectum actu existens, et realiter distinctum, esset vere realis, quia tunc extrema essent vere realia, et illa oritur ex natura extremorum, ut patet supra, *quæst.* 13. ergo notitia divina includit relationem realem ad creaturam, saltem quantum est ex parte notitiæ, et si objectum cognitum esset actu existens esset vere realis.

Nonum. Nono instatur : Si essentia divina, movet ad notitiam omnium terminorum simplicium, aut movet ad eamdem præcise, quæ est essentiæ divinæ, aut ad aliam. Non primo, quia tunc eadem notitia esset bis producta ; non secundo, eo quod in intellectu divino sit tantum una notitia, ut probatum est *in* 1. *dist.* 2. *parte* 1. *q.* 1.

Decimum. Decimo instatur sic, quia tunc sequitur quod objectum secundarium habeat *esse* cognitum ab æterno ; sed *esse* cognitum est relatio rationis, ut patet a Doctore in pluribus locis. Quæro tunc in quo fundatur ? et forte non est dabile, et ultra omnis relatio rationis causatur per actum alicujus potentiæ collativæ, et hoc non per actum rectum, sed per actum collativum ; sed illa objecta habent simpliciter *esse* cognitum per actum rectum intellectus divini, ut patet, et non per actum collativum, quo comparatur unum cognitum ad aliud.

Respondeo ad istas instantias. Ad primam, concedendo quod hujusmodi intelligibilia sunt ab essentia et intellectu, quia ex quo producit notitiam illorum, sequitur quod contineat ea virtualiter secundum totam entitatem eorum, saltem objectivam, et sic potest, imo necessario producit illa in esse objectivo et possibili. Cum instatur, quia tunc produceret, sive causaret ea in *esse* realis existentiæ, negatur. Cum probatur, quia essentia est infiniti vigoris, ergo potest illa producere secundum *esse* existentiæ. Dico quod non sequitur, nisi quod possit producere perfectissime in *esse* objectivo, in *esse* possibili, et in *esse* cognito, quia non potest aliter producere ; oporteret enim probare quod possit producere in *esse* existentiæ, et tunc bene sequitur quod tunc produceret in perfecto *esse* existentiæ sibi competente, sed non probatur quod possit producere in *esse* existentiæ. Cum quæritur, unde est repugnantia, quod non possit producere in *esse* existentiæ ? Dico quod potest poni repugnantia tam ex parte essentiæ divinæ, quam ex parte objecti producibilis ; ex parte essentiæ est repugnantia, ex hoc quod est causare aliud a se, quia ex hoc quod causat, sequitur quod contingenter causat, id est, non necessario simpliciter ; ex hoc vero quod causat per modum naturæ, sequitur quod simpliciter necessario, et sic causaret necessario, et non necessario. Unde Doctor *in* 2. *dist.* 1. *q.* 3. di-

9 Respo ad pri dubi

cit quod est implicatio contradictionis, causare et necessario causare. Hoc idem *in* 1. *dist.* 8. *q. ult.* modo essentia, ut essentia, si causaret tantum per modum naturæ, et necessario simpliciter causare, ut patet hîc, et supra. Ex parte vero effectus, est etiam repugnantia, scilicet quod sit causatus simpliciter per modum naturæ, quia hoc includit manifestam contradictionem, quia tunc idem esset possibile et necessarium ; necessarium inquantum per modum naturæ, et mere necessario causatum ; possibile inquantum habet *esse* causatum, et sic idem esset necessarium et possibile. Hoc totum patet a Doctore ubi supra. Et dixi *causans per modum naturæ, et necessario simpliciter* ad differentiam secundarum causarum, quia licet multæ, quantum est ex natura sua, causent effectus suos per modum naturæ, et necessario, non tamen necessario simpliciter, cum causent in virtute voluntatis divinæ, contingenter causantis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *p.* 1. *q.* 1. et patet, quia causans simpliciter necessario a nullo potest impediri ; essentia vero divina, si causaret, causaret simpliciter necessario.

96. Secundum. Ad secundam instantiam concedo illam similitudinem, ut præcise illæ potentiæ comparantur ad sua objecta, et non plus habetur, nisi quod sicut intellectus potest producere in *esse* cognito, ita et voluntas potest producere in *esse* volito ; et hoc modo proprie respiciunt sua objecta, quia potentiæ illæ, ut operativæ hoc modo comparantur ad invicem, quod sicut intellectus potest operari circa aliquod objectum, puta intelligendo illud, ita voluntas circa idem objectum, et sub eadem ratione volendo illud. Si vero comparantur ut potentiæ productivæ, patet quod hoc non convenit etiam voluntati, unde voluntas, quia tunc competeret omni voluntati, modo voluntas creata non est productiva alicujus entis absoluti præter actum volendi et nolendi. Tamen si accipiatur voluntas unde infinita, et intellectus unde infinitus, et ad intra, adhuc est vera comparatio, quia sicut intellectus potest esse productivus alicujus suppositi infiniti, ita voluntas potest esse productiva alicujus suppositi infiniti, et patet, quia producit Spiritum sanctum. Si vero comparatur ad extra, adhuc est aliqualis comparatio, quia sicut voluntas producit *A* in *esse* reali, et *esse* existentiæ actuali, ita intellectus producit idem *A* in *esse* reali, et in *esse* existentiæ possibili tantum, et objectivo, quia *A* procedit ab æterno secundum esse objectivum et possibile, et secundum existentiam in *esse* objectivo et possibili ipsum *esse* reale actuale, et hoc tam secundum *esse* essentiæ actuale, quam secundum *esse* existentiæ actuale, quæ omnia patent *in* 2. *dist.* 3. *q.* 1. Sed quare intellectus non potest producere in *esse* reali actuali, et in *esse* existentiæ actuali. Et ego quæro, quare voluntas divina non potest producere creaturam quantum ad *esse* ejus objectivum, et simpliciter possibile ? Dico ergo, quia intellectus est talis entitas, et voluntas talis, ideo unum convenit uni, quod repugnat alteri. Dico tamen quod quia intellectus agit mere per modum naturæ, et non posset producere aliud a se, nisi causando illud, statim sequitur repugnantia, scilicet quod causet per modum naturæ, ut supra exposui. Voluntas vero agit mere libere et contingenter ad extra, ideo convenit sibi

posse causare aliud a se, quia, ut sic causat possibile.

97. Ad tertium. Ad tertiam, concedo quod essentia producit illud in tali *esse*, scilicet objectivo perfectius quantum potest. Et cum quæritur, an possit homines producere in perfectiori *esse* objectivo, dico, quod non potest perfectius producere, quia si homo in *esse* objectivo et quidditativo haberet perfectius, *esse* jam non esset homo, ut supra patuit. Cum infertur, ergo producit hominem secundum quod est producibilis, dico quod esse sic producibile, aut comparatur ad causam productivam, aut ad ipsum producibile. Primo modo concedo, et tunc sensus est, homo in *esse* objectivo est præcise sic producibilis, secundum quod essentia divina est ratio producendi, et tunc non sequitur quod prius fuerit in tali *esse* producibilis, imo ante *esse* ejus objectivum, nullo modo erat producibilis, ita quod *esse* producibile præcesserit, et hoc passive, sic intelligendo, ideo essentia potest hominem producere in *esse* objectivo sic, sicut est producibilis, imo e contra sequitur; ideo homo est producibilis in *esse* objectivo, quia essentia divina potest eum sic producere. Sicut etiam de *esse* existentiæ, non sequitur, ideo Deus potest producere hominem in *esse* existentiæ aptitudinali, sive possibili, sive objectivo, quia sic prius est producibilis in tali *esse*, sed e contra, ideo est producibilis in tali *esse* existentiæ objectivo, quia Deus sic potest producere, imo magis sequitur, quia essentia divina actu producit hominem in *esse* objectivo, ideo homo habet tale *esse*, et non e contra. Sed de existentia actuali, aliter dicitur, quia tunc ista non est vera, ideo homo est producibilis in *esse* actualis existentiæ, quia voluntas divina, potest eum sic producere, imo e contra sequitur; ideo voluntas potest producere hominem in actuali existentia, quia homo est producibilis in actuali existentia, prius enim habet illud esse possibile per actum intellectus divini et essentiæ divinæ. Si dicatur esse contingens, sive esse possibile est a voluntate divina, quia prima contingentia est a voluntate divina, ut patet a Doctore *in prolog. q. ult. in* 1. *d.* 2. *q.* 2. *dist.* 8. *q. ultima. dist.* 39. *dist.* 44. *et* 45. *in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. *in quold. q.* 7. dico quod aliud est loqui de altera parte contingentis determinate, puta quod homo erit aliquando actu existens ; et aliud est loqui quod possibile est hominem aliquando existere. Primo modo attenditur contingentia voluntatis divinæ, quia ipsa actu suo determinat de altera parte illius disjunctivæ, scilicet homo erit aliquando existens, vel non existens, sed secundo modo hoc est simpliciter ab intellectu divino, concurrente essentia divina, et hoc patet expresse a Doctore *in* 1. *dist.* 43. et vide quæ ibi prolixe exposui, et similiter *in* 1. *dist.* 3. *q.* 4. de sinceris veritatibus.

Ad quartam, concedo quod essentia divina actu producit infinita individua in *esse* objectivo et possibili, et *esse* cognito, quia quot sunt producibilia, sive quot sunt possibilia absolute et necessario ab æterno fuerunt in *esse* objectivo et possibili producta, quia hoc totum intellectus divinus, et essentia divina agunt quidquid agunt per modum naturæ, et necessario. Cum infertur quod etiam voluntas divina poterit illa eadem producere in actuali existentia, et simul in actu, et per consequens infinita in actu, 98. Ad quartum.

quia est infiniti vigoris, sicut et essentia divina, dico primo quod forte hoc non esset impossibile (quidquid Philosophi dicant), quia non apparet forte manifesta repugnantia, quod actu sint infiniti homines. Certum est quod nulla apparet repugnantia ex parte voluntatis divinæ, cum sit formaliter infinita, et contineat eminenter et virtualiter causalitates omnium secundarum causarum etiam infinitum, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *q.* 1. *et dist.* 8. *q. ult.* imo quantum est ex parte sua potest simul producere infinitas species in actu, etiam æque perfecte infinitas, sicut unam illarum, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *q.* 2. *partis primæ.* Sed de hoc an sint possibilia infinita in actu simul, vide quæ exposui *super dist.* 14. *tertii.*

Dico secundo quod voluntas non potest simul producere infinita individua in actuali existentia, quia talis infinitas simpliciter repugnat in entibus. Cum dicitur talis infinitas non repugnat in *esse* objectivo, sive in *esse* possibili, dico quod talis infinitas in *esse* possibili potest dupliciter intelligi: Primo, quod sint infinita individua in *esse* possibili, et in *esse* existentiæ, non actuali, sed possibili, id est, quod illa infinita individua habentia ab æterno *esse* objectivum et possibile, quod sint simul possibilia in *esse* existentiæ. Secundo, quod illa infinita in *esse* possibili absolute, et objectivo possint esse in actuali existentia, non simul, sed successive. Primo modo, est simpliciter impossibile, sed non secundo modo, quia voluntas divina posset perpetuare successionem individuorum in infinitum, quia sic sunt possibilia existere. Sed quare est impossibile primo modo? Non videtur forte alia ratio assignanda, nisi natura entis creati, quæ non compatitur talem infinitatem simul in actuali existentia. Sicut etiam quod albedo et nigredo sint compossibilia in eodem subjecto, non videtur alia ratio assignandi, nisi ratio terminorum, nam quæcumque repugnant, suis rationibus formalibus repugnant, sicut etiam quæcumque conveniunt, suis rationibus formalibus conveniunt, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 2. *et dist.* 13. *in* 2. *et in* 3. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et in quodl.* Cum dicitur, possunt esse infinita in actu in *esse* objectivo, ergo et in esse existentiæ, dico quod in istis et multis aliis, licet sint rationes a priori, non tamen nobis sunt notæ pro statu isto, tamen aliqua sunt compossibilia in aliquo secundum *esse* diminutum, et secundum *quid*, quæ tamen non sunt compossibilia secundum *esse* eorum reale et perfectum, et patet, nam albedo et nigredo etiam in summo sunt compossibilia in *esse* cognito in eodem intellectu, et similiter similitudo albedinis, et similitudo nigredinis sunt compossibiles in eodem subjecto, scilicet in eodem intellectu, et tamen nigredo et albedo secundum *esse* earum intensum, non sunt compossibiles in aliquo subjecto; et quare de hoc non potest evidens causa a priori assignari, sic videtur dicendum in proposito, quod bene possunt simul esse, imo de facto sunt infiniti homines, simul in *esse* objectivo, et in *esse* possibili, et similiter in *esse* cognito, et tamen est repugnantia quod infiniti homines, sint simul in actu, in actuali existentia. Et hoc sufficit, multæ tamen congruentiæ et persuasiones possent ad hoc adduci quas brevitatis causa transeo pro nunc.

Nota.

99. Ad quintum. Ad quintam, dico primo quod ratio illa Doctoris non includit forte absolute, ut exposui *in* 1. *dist* 8. *quæst. ultima.* Tamen posito quod ibi concludat, loquendo de *esse* existentiæ effectus, tamen in proposito nullo modo concludit, quia quamvis producat albedinem infinitam in *esse* possibili, posito quod albedo possit intendi in infinitum, tamen, ut sic, nullam perfectionem actualem includit, sed tantum potentialem. Sicut etiam licet simul sint producti infiniti homines in *esse* possibili et objectivo, tamen secundum *esse* actualis existentiæ non possunt simul esse, sic videtur dicendum in proposito. Et ultra, quod in tali *esse* objectivo, nihil potest esse infinitum, nec quidditative, quia si esset aliqua species infinita quidditative in *esse* possibili et objectivo, illa posset produci in *esse* realis existentiæ, quod tamen est impossibile ; non potest ergo esse aliquid intensive infinitum in *esse* objectivo, sive in *esse* cognito, sive in *esse* possibili, cum sit esse diminutum, et secundum *quid* tantum, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 36. *quæst. unica, et dist.* 35. *et* 39. *et in* 2. *d.* 1. *q.* 1. *et in quodl. q.* 14. Sed non est sic accipiendo rem in suo *esse* reali, et actualis existentiæ.

100. Responsio ad aliquas instantias. Respondeo ad aliquas instantias, quæ sunt contra notitiam. Ad primam, quæ est sexta in ordine, præmitto aliqua : Primo, notitia Deitatis, quæ immediate et primo est suo modo causata a Deitate, ut objecto et intellectu, ut potentia formaliter infinitis, est formaliter infinita, et est simpliciter idem essentiæ et intellectui, et est tantum unica re, id est, præter omne opus intellectus, et est id quo intellectus divinus est perfecte beatus, cum sit optima ejus perfectio, quæ consistit in actu secundo, quo perfectissime conjungitur objecto infinito beatifico. Et ex se est tantæ perfectionis, quod ipsa nullo modo variata præter opus intellectus est non tantum essentiæ divinæ, sed omnium objectorum intelligibilium, imo in infinitum infinitorum objectorum relucentium tamen in sola essentia divina, ut patebit infra *q.* 15. *articulo ultimo*, *sive articulo secundo principali.*

Secundo præmitto, quod quando dicitur, quod essentia divina movet ad notitiam omnium aliorum intelligibilium, quod hoc potest intelligi multipliciter : Primo, quod quot sunt intelligibilia incomplexa, tot sint notitiæ, saltem præter opus intellectus distinctæ, et hîc sensus non solum est falsus, sed simpliciter impossibilis, ut ostensum est *in* 1. *dist.* 2, *part.* 2. *q.* 1. Secundo, quod tantum sit una notitia omnium intelligibilium, nec re, nec ratione in se aliquo modo distincta, ita quod non referatur ad objectum distincta aliqua relatione rationis, sed ipsa in se sola sine aliquo respectu primo sit perceptiva formaliter omnium objectorum, et hic sensus est possibilis, quia non apparet manifesta necessitas, quod Deus includat aliquem respectum ad extra, nec realem, nec rationis, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 30. et tunc quando dicitur quod essentia movet ad notitiam aliorum objectorum, non debet intelligi, quod actu causet novam notitiam, aliam ab illa, quæ est essentiæ divinæ ; aliam dico, nec re, nec ratione, sed quia causat objecta secundaria, quæ continet in se virtualiter secundum totam eorum entitatem, sive quia facit ea actu intelligentia, quibus productis in *esse* ob- Quomodo esset t... move...

jectivo et actu intelligibilibus, eadem notitia, quæ primo est essentiæ, est etiam illorum objectorum.

1. Sed tunc esset difficultas de contingentibus, quæ immediate continentur in voluntate divina, et non in essentia, ut essentia, ut patet, *quæst. præsenti*, quomodo tunc essentia moveat intellectu divinum ad hujusmodi objectorum notitiam, quia *in* 1. *dist.* 39. dicit expresse, quod hujusmodi notitia est ab essentia divina. Dico quod quamvis essentia, ut essentia non contineat immediate hoc contingens : *Antichristus erit tali hora*, quia hæc mere dependet a sola determinatione divinæ voluntatis, tamen ipso contingenti jam posito, et determinate volito, essentia continet illud quoad ejus notitiam, quia facit illud esse præsens in sua essentia in ratione objecti actu intelligibilis, et sic posito præsenti intellectui divino in ratione objecti, actu intelligibilis, ipse intellectus divinus eadem penitus notitia et re, et ratione indistincta qua cognoscit essentiam divinam, cognoscit etiam illa objecta complexa contingentia. Et hoc patet a Doctore *in* 1. *dist.* 36. ubi sic, dicit ab litteram : *Potest poni aliter, quod intellectus divinus, aut offert simplicia, quorum unio est contingens in re, aut si offert complexionem, offert eam sicut neutram, et voluntas eligens unam partem, scilicet conjunctionem istorum pro aliquo nunc in re, facit illud determinate esse verum, hoc erit pro A ; hoc autem existente determinate vero, essentia est ratio intellectui divino intelligendi istud verum, et hoc naturaliter quantum est ex parte essentiæ, ita quod sicut naturaliter intelligit omnia principia necessaria quasi ante actum voluntatis divinæ, quia eorum veritas non dependet ab illo actu, et essent cognita ab intellectu divino si per impossibile non esset volens, ita essentia divina est ratio cognoscendi ea in illo priori instanti naturæ, quia tunc sunt vera, non quidem, quod illa vera moveant intellectum divinum, nec etiam termini eorum ad apprehendendum talem veritatem, quia tunc intellectus divinus vilesceret, quia tunc pateretur ab alio ab essentia sua ; sed sicut essentia divina est ratio cognoscendi simplicia, ita et complexa talia*, etc.

Ex qua littera, patet expresse quomodo essentia divina continet contingentia quoad eorum notitiam ; et sic patet quomodo eadem notitia non producatur bis. Tertio, potest intelligi sic, quod sit tantum una notitia re penitus indistincta, sed ratione diversificata secundum objectorum distinctionem ; et sic quot sunt objecta intelligibilia, tot sint respectus fundati in tali notitia, et terminati ad distincta objecta, sicut etiam Doctor videtur tenere *in* 1. *dist.* 39. et tunc divina essentia intelligitur movere ad notitiam horum objectorum quatenus facit eamdem notitiam esse actu illorum objectorum ; non quod causet immediate illos respectus rationis, sed quia quasi causando illam notitiam, causat illos respectus quatenus immediate causat fundamentum, in quo fundantur illi respectus rationis ex natura fundamenti, et actu causat illos, quatenus actu causat terminos illorum respectuum, qui termini sunt in actu, quando actu relucent in essentia divina, ut objecta actu intelligibilia, quibus actu positis, statim in notitia illa oriuntur ex natura fundamenti hujusmodi respectus, et terminantur ad illa objecta secun-

102. Quomodo essentia divina contineat contingentia.

daria, non ut in se, sed ut relucentia in essentia divina, qui tamen respectus dicuntur rationis, pro quanto terminantur ad objecta secundaria, non habentia *esse* in se, sed ut tantum habentia *esse* objectivum, et relucentia in essentia divina, quæ, ut sic, non habent *esse* reale actuale, nec existunt in existentia reali actuali, et per consequens dicuntur habere *esse* rationis, prout relatio rationis dicitur omnis illa, quæ distinguitur contra realem relationem, quæ proprie est inter extrema realia, et realiter distincta, et oritur præcise ex natura extremorum, ut exposui *supra q.* 13. non quod sit relatio rationis, prout relatio rationis dicitur illa, quæ causatur per actum collativum alicujus potentiæ.

103. Nota. Istis præmissis, patet responsio ad primam rationem, sive tenendo unam viam, sive aliam. Posset etiam dici, et forte melius ad evitandas aliquas difficultates, quod notitia divina, qua intellectus divinus intelligit omnia intelligibilia ante actum collativum intellectus divini, est simpliciter eadem respectu omnium intelligibilium, et omnino indistincta re et ratione ; potest tamen dici alia et alia pro quanto ipsa potest actu intellectus divini comparare ad aliud et aliud objectum, ut actu cognitum, ita quod intellectus divinus illa una, et eadem notitia omnino indistincta re et ratione intelligit omnia objecta, et ipsis potea intellectis, potest intellectus divinus ipsam comparare, ut cognitam, ad alia et alia objecta cognita, et tunc ipsa notitia, ut cognita ab intellectu divino, est immediatum fundamentum fundans relationes rationis terminatas ad alia et alia objecta cognita, ut cognita ; et hoc modo potest intelligi distincta actu per aliam et aliam comparationem, et potentialiter potest intelligi distincta, quia ipsa, ut cognita, est potens potentia propinqua comparari ad aliud et aliud cognitum, et ipsa, ut actu non cognita, est potens potentia remota comparari ad aliud et aliud objectum, et sic patet quomodo essentia divina potest intelligi movere per modum naturæ ad notitiam omnium intelligibilium.

Ad septimam instantiam, dico primo, quod si intelligatur quod notitia lapidis in intellectu divino, sit similitudo lapidis in se per imitationem, hic sensus est falsus, quia tunc aliquo modo imitaretur creaturam. Si vero intelligatur quod sit similitudo naturalis lapidis, ut præcise relucentis in essentia divina, hoc modo posset concedi accipiendo tamen similitudinem declarationis, quia sic est declarativa ipsius lapidis, ut in essentia divina relucentis. Tertio, potest intelligi, quod ipsa sit primo et immediate similitudo naturalis essentiæ divinæ, et si esset realiter distincta ab ipsa, et non esset formaliter infinita, tunc perfecte imitaretur essentiam, quia ab ipsa proprie in sua entitate dependeret, et haberet *esse ;* et hoc modo proprie est esse similitudinem per imitationem, respectu vero aliorum objectorum relucentium in essentia divina, esset similitudo naturalis per imitationem secundum *quid* tantum, cum nullo modo dependeret ab illis ; esset enim secundaria similitudo pro quanto esset declarativa et manifestativa talium objectorum, ut exposui *in* 1. *dist.* 2. *part.* 2. *et dist.* 27. *et in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 1. *et supra in quodl. quæst.* 8. Not[a]

04. Ad octavam, dico primo, quod non habeo pro inconvenienti, quod talis notitia fundet ex natura rei relationem ad omnia objecta secundaria, quatenus ipsa est fundamentum reale; et concedo quod si ipsa notitia divina, respiceret objecta secundaria in suo *esse* reali, et actualis existentiæ, id est, quod terminaretur ad illa, ut actu existentia in se, tunc talis relatio esset vere realis. Sed casus est simpliciter impossiblis, quia tunc intellectus divinus vilesceret, terminatur enim præcise ad objecta secundaria, quatenus ipsa præcise relucent in essentia divina, ut supra dixi. Dico secundo, et forte melius, quod talis notitia nullam relationem includit ad objecta secundaria, et hoc ex natura rei, quia non apparet aliqua ratio, quod talis notitia infinita includat hujusmodi relationem, sicut apparet in notitia creata, propter sui finitatem et limitationem, ut patet in simili a Doctore *in* 1. *dist.* 30. ubi ostendit quomodo omnis causa creata dicat relationem realem ad effectum, et tamen causa prima nullam includat relationem realem.

Ad nonam patet responsio ex supradictis.

Ad decimam, dico quod tale *esse* cognitum, si accipiatur præcise pro relatione rationis, quod fundatur in esse objectivo, ita quod lapis primo producitur ab essentia divina in *esse* objectivo, et post movet intellectum divinum ad notitiam illius, et tunc dicitur lapis cognitus, et sic ipsum cognosci, si sit aliquid saltem rationis fundatur in *esse* objectivo lapidis, et hoc sufficit.

Alia dubia ab aliis subtilius investigentur, sunt enim ibi nonnullæ singulares instantiæ.

SCHOLIUM.

Conclusio, animam vel Angelum nullo statu ex naturalibus posse cognoscere essentiam divinam sub ratione propria immediate, id est, per aliquod medium cognitum, seu rationem cognoscendi, de quo 2. dist. 3. q. 9. Ratio est, quia in nullo medio continetur essentia divina formaliter, vel virtualiter. Instat tripliciter primo contra rationem; secundo et tertio contra conclusionem. Ad primum explicat, quomodo ratio cognoscendi cognita debeat continere cognitum virtualiter, entitative, secus de ratione cognoscendi non cognita seu specie, de quo 2. dist. 3. quæst. 9. num. 5. Ad alia duo responsio est, animam posse se, suumque actum beatificum ex naturalibus cognoscere, de quo 2. dist. 9. q. 2. et d. 3. q. 8. et 9. non tamen inde sequi, quod videat relationem imaginis in se, vel attingentiam essentiæ divinæ in suo actu.

(g) De tertio principali dico, quod anima ex naturalibus in quocumque statu, vel Angelus non potest cognoscere essentiam divinam sub ratione propria mediate, sic intelligendo, quod per objectum cognitum medium, vel in objecto cognito medio cognoscatur ratio ejus, quia nihil potest per se distincte intelligi hoc modo mediate, nisi in illo medio contineatur essentialiter vel virtualiter, et hoc perfecte, scilicet secundum totam rationem cognoscibilitatis suæ; essentia divina in nullo alio sic continetur; igitur, etc. Minor probatur quia nihil aliud a divinitate continet eam perfecte sub ratione entitatis; igitur nec sub ratione cognoscibilitatis. Major probatur (h), quia objectum quodcumque, si moveat ad aliquam notitiam, tunc secundum ultimum virtutis motivæ movet ad propriam et perfectam notitiam sui; igitur nec potest movere ad notitiam simpliciter perfectiorem illa, nec per conse- 21.

Essentia divina sub ratione propria nequit cognosci per aliud cognitum et quare? de quo 2. d. 3. q. 9. n. 5.

quens ad notitiam propriam perfectioris objecti.

(i) Contra istud instatur, primo contra rationem sic : Sufficit quod causa virtualiter contineat illud, cujus est causa, ita quod ad hoc quod sit causa, non oportet quod contineat illud, cujus non est causa. Nunc autem quidquid moveret ad distinctam et perfectam notitiam essentiæ divinæ, non propter hoc oportet quod esset causa illius essentiæ, sed tantum causa illius notitiæ ; igitur licet non contineat illam essentiam, ut probatur, si tamen contineat illam notitiam, ut puta, quod sit perfectius ea, sicut substantia est perfectior accidente, hoc sufficit ad hoc quod moveat intellectum ad talem notitiam ; videtur autem quod illa notitia possit eminenter contineri substantia Angeli vel animæ, cum illa substantia sit multo perfectior quam notitia, et multo immediatior ipsi objecto in ordine essentiali.

(k) Præterea, instatur contra conclusionem illam probatam, primo sic : Per illud, quod est imago propria alicujus objecti, videtur posse distincte cognosci illud, cujus est imago ; sic enim sensus visus distincte cognoscit objectum in speculo ; nunc autem non solum Angelus, sed etiam anima est imago Dei, secundum Augustinum 14. *Trin. cap.* 8. uterque autem potest distincte cognoscere seipsum, etiam ex naturalibus, sicut de ipsa anima, de qua minus videtur, vult Augustinus 14. *de Trin. cap. ult. Quoniam semper se nosse, semperque seipsam velle comprehendebatur. Simul etiam semper sui meminisse, semperque seipsam intelligere, et amare comprehenderetur, quamvis non semper se cogitare discretam*, etc. Et eodem lib. 14. cap. 4. vel 9. *Diximus mentem noscere semetipsam, nihil enim tam novit mens, quam illud quod sibi præsto est, nec menti magis quidquam præsto est quam ipsa sibi*; et de hoc ibidem multum, *cap.* 6. *et* 7.

Secundo instatur ad idem per hoc quod intellectus creatus beatus potest naturaliter cognoscere suum actum beatificum ; igitur per illum potest naturaliter cognoscere objectum. Consequentia ista probatur ; tum quia actus est naturalis similitudo objecti, imo videtur esse expressior similitudo, quam esset species intelligibilis ipsius objecti, si poneretur ; igitur objectum distincte potest cognosci per ipsum, ut per naturalem similitudinem sui ; tum quia non videtur quod actus possit cognosci, ut est hujus objecti, nisi cognosceretur hoc objectum sub ea ratione, sub qua ipsius est actus.

Vide 1[4] Trin. 10. et trin. cap.

22. Species contin[et] objectu[m] repræse[n]tatum fo[r]male.

Ad ista (l). Ad primum dico, quod nihil sufficienter continet continentia virtuali ipsam notitiam, nisi contineat objectum cognoscibile, tanquam proprium repræsentativum ejus, scilicet formale, vel ejus repræsentativum virtuale ; species autem propria objecti, etsi sit respectu ejus diminuta in entitate, tamen continet ipsum primo modo, tanquam scilicet repræsentatum per ipsam formaliter. Sed quando non est repræsentativum formale objecti, oportet quod virtualiter contineat tale repræsentativum proprium ; et quando est repræsentativum, sicut objectum cognitum,

tunc oportet quod contineat illud objectum, quod per ipsum debet cognosci.

anima ...uraliter ...scat se ...osque ...ctus.

Ad duo alia argumenta, negaretur forte quod anima vel Angelus ex naturalibus posset cognoscere seipsum, et etiam actum suum beatificum. Sed quia utrumque videtur contineri sub proprio objecto intellectus hujus et illius, et hoc sub primo naturaliter attingibili, scilicet sub ente limitato, ideo dici posset aliter, quod tam anima quam Angelus, licet possit naturaliter noscere se quantum ad illud absolutum, quod ipsum est, non tamen potest naturaliter noscere se inquantum est imago Dei, sive se esse imaginem Dei, quia non potest naturaliter cognosci relatio, nisi naturaliter posset cognosci utrumque extremum.

...gelus ...us ac- ...bea- ...an vi- objec- ...ejus.

Pro ista responsione videtur esse illud Augustini 15. de Trin. 24. vel 70. *Qui vident*, inquit, *suam mentem, et in ea Trinitatem istam, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, nec tamen credunt ea, quæ intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, ut scilicet ipsum speculum quod vident, sciant esse speculum, id est, imaginem.*

COMMENTARIUS.

05. (g) *De tertio principale.* Dicit Doctor quod *anima ex naturalibus in quocumque statu, vel Angelus non potest cognoscere essentiam divinam, sub ratione propria mediate sic intelligendo, quod per objectum cognitum medium*, etc. Major exponitur prius, et deinde probatur: Cognosci per medium cognitum proprie loquendo est, quando tale medium ut prius cognitum, causat notitiam illius, et sic dicimus proprie loquendo, quod conclusio demonstrativa cognoscitur per principia non absolute sumpta, sed ut cognita. Et similiter dicimus quod veritates contentæ in aliqua scientia cognoscuntur per subjectum, ut cognitum, in quo continentur, ut patet *in prologo, quæst.* 3. An modo requiratur cognitio actualis, an sola habitualis, de quibus supra dixi *in prologo* respondendo ad rationes Gregorii, vide ibi. Si actualis ponatur, tunc sensus est quod veritas contenta cognoscitur per notitiam medii, scilicet subjecti, ita quod notitia subjecti est formalis ratio causandi notitiam veritatis contentæ. Si habitualis sufficit, tunc sensus est, quod veritas contenta cognoscitur per subjectum, ut habitualiter notum, et dicitur habitualiter notum, non per aliquem habitum, sed quando est perfecte præsens, vel in se, vel in aliquo repræsentativo in ratione objecti, actu intelligibilis, tunc est habitualiter notum, quia est in potentia propinqua ad cognosci, non tamen actu cognoscitur veritas contenta, nisi prius medium continens actu cognoscatur, quia necessario prius movet ad notitiam sui, quam ad notitiam contentorum ; ideo contentum non potest actu cognosci, nisi simul, vel prius actu cognoscatur continens. Et de rigore sermonis ly *per*, importat formalem rationem cognoscendi, cum dico *A* cognoscitur per *B*, notatur quod *B* sit formalis ratio cognoscendi *A*. Cognoscere vero *A* in *B* cognito, proprie non notatur quod *B* sit formalis ratio co-

Quid sit cognosci per medium cognitum.

Et tunc, vel propria præsentia, vel species est ratio cognoscendi.

Ly per quid importet.

Nota.

gnoscendi *A*. Cognoscere vero *A* in *B* cognito, proprie non notatur quod *B* sit formalis ratio cognoscendi *A*, sed magis notatur quod *A* reluceat in *B*, sicut dicimus, quod imaginatum relucet in imagine, ideo cognoscendo imaginem alicujus, ipsum dicitur cognosci in imagine cognita, quia cognita imagine, cognoscitur imaginatum, et tamen imago non ponitur ratio formalis cognoscendi imaginatum. Sed aliquando accipitur *A* cognosci in *B*, ut in ratione formali cognoscendi, sed non accipitur tunc ita de rigore sermonis. Doctor autem, ut videtur, accipit medium, ut est formalis ratio cognoscendi, quia illud proprie virtualiter vel essentialiter continet entitatem secundum totam cognoscibilitatem illius quod sic cognoscitur. Exposita sic major de medio, probatur quod tale medium non contineat virtualiter, vel essentialiter entitatem talis cognoscibilis ; et probatio ejus patet in littera, et de hoc vide quæ dixi *in* 2. *dist.* 3. *q.* 10.

106. (h) *Major probatur.* Et hîc adducit probationem majoris, dicens, *quia objectum quodcumque si moveat ad aliquam notitiam*, etc. Hîc sunt duo : Primum est, quod objectum motivum intellectus ad sui notitiam producit illam perfectam quantum potest, quia movet ad illam secundum totam virtutem suam præcise ; ergo secundum perfectiorem entitatem, quam habet in se formaliter continet totam cognoscibilitatem sui, ita quod non majorem ; patet, quia cognoscibilitas sequitur entitatem, ita quod perfectior cognoscibilitas sequitur, vel est entis perfectioris ; si ergo contineret perfectiorem cognoscibilitatem, necessario contineret perfectiorem entitatem. Cum ergo præcise moveat ad notitiam sui secundum totam virtutem, sequitur quod præcise causet cognitionem perfectam, quantum objectum est præcise cognoscibile, et si causaret perfectiorem necessario esset majoris perfectionis et entitatis. Secundum est, quod si *A* perfectum præcise ut duo, non potest causare, nisi notitiam correspondentem perfectioni *A* ut duo, sequitur quod ipsum *A* existens præcise perfectionis ut duo, non poterit causare notitiam perfectam objecti perfectioris, puta, ut quatuor, quia est impossibile *A* continere cognoscibilitatem ejus, nec per consequens entitatem ejus, et sic patet.

(i) *Contra istud.* Doctor instat primo contra rationem, probando quod non sequitur quod si *A* continet notitiam, *B* quod propter hoc contineat entitatem, *B* quia sufficit quod causa contineat virtualiter illud cujus est causa, ita quod ad hoc quod sit causa, non oportet quod contineat illud; cujus non est causa ; nunc autem quidquid moveret ad distinctam et perfectam notitiam essentiæ divinæ non propter hoc oportet quod esset causa illius essentiæ, sed tantum causa illius notitiæ ; licet igitur non contineat illam essentiam, ut probabitur, si tamen contineat illam notitiam, ut puta, quod sit perfectius ea, sicut substantia est perfectior accidente, hoc sufficit ad hoc quod moveat intellectum ad talem notitiam ; videtur autem quod illa notitia possit eminenter contineri in substantia Angeli, vel animæ, cum illa substantia sit multo perfectior quam notitia, et multo immediatior ipsi objecto, scilicet divino, immediatione essentiali, sicut dicimus quod una essentia est perfectior alia essen-

tialiter, quia immediatior primæ substantiæ, de qua immediatione vide Doctorem *in* 4. *dist.* 12.

107. n. 2. Respondet Doctor * quod *nihil sufficienter continet continentia virtuali ipsam notitiam,* etc.

Pro majori intelligentia hujus litteræ, nota primo, quod non cognitione abstractiva, repræsentativum formale dicitur proprie species intelligibilis, quæ ponitur ejus similitudo naturalis, et per imitationem, ut supra patuit *q.* 13. Sed proprie non dicitur repræsentativum formale, ex hoc solo quod est similitudo naturalis objecti, sed ex hoc quod objectum est per ipsam præsens in ratione objecti, actu intelligibilis, non quod objectum sic præsens per speciem sit ratio formalis causandi notitiam sui, sed simpliciter species ipsa, quia objectum, ut sic præsens, non habet *esse* reale actuale, sed tantum diminutum ; et species ibi habet verum *esse* reale, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 6. et sic ponitur species esse formaliter rationem formalem intelligendi objectum abstractive, et hoc modo dicitur objectum per ipsam esse præsens potentiæ, ut actu intelligibile ; ipsa enim species continet objectum tantum formaliter quia ipsa est immediata causa cognoscendi objectum.

…ia sic …s esset …ræsen…tivum …rmale.

…ectio. Si dicatur, quod etiam videtur quod ipsum contineat virtualiter, quia continet notitiam ejus ; ergo et entitatem ejus, ut patet per illam majorem Doctoris, scilicet quod continens virtualiter notitiam alicujus, virtualiter continet entitatem ejus ; modo species est posterior objecto perfectione. Ad hoc patet responsio *in* 2. *dist.* 3. *q.* 9. Vide ibi singularia dubia, ubi specialiter mota est hæc difficultas de specie intelligibili essentiæ divinæ in intellectu Angeli, et hoc non oportet aliter replicare.

Secundo nota, quod repræsentativum virtualiter in notitia abstractiva, est illud quod habet in virtute sua posse immediate causare repræsentativum formale, scilicet speciem intelligibilem illius objecti. Si ergo *A* continet propriam speciem *B* virtualiter, sequitur quod *A* continet virtualiter entitatem *B*. Probatur, quia *A* quando causat speciem sui, sive mediate, sive immediate, causat eam secundum totam virtutem suam, ita quod sicut *A* natum est repræsentari per speciem ut quatuor, si non est impeditum, producit eam perfectam ut quatuor, quia sic *A* præcise est intelligibile ut quatuor, et sic illa species tunc repræsentat *A* ut intelligibile ut quatuor, quando est tantæ perfectionis, quod potest producere (partialiter tamen) notitiam abstractivam ut quatuor ipsius *A*, quia tunc *A* est perfecte præsens in ratione objecti, actu intelligibilis, modo prædicto. Et dixi *mediate* vel *immediate* ; mediate, quia pro statu isto nullum objectum causat immediate speciem sui in intellectu, sed primo in sensu exteriori, ut exposui supra, *quæst.* 13. *et in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 3. *et* 1. *et* 2. Immediate, quia ut comparatur ad intellectum solutum, puta ad intellectum Angeli potest immediate causare, saltem partialiter speciem intelligibilem sui, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 3. *q.* 11. Si ergo objectum præcise causat immediate vel mediate speciem sui perfectam quantum potest, sequitur quod præcise erit ipsum objectum tantæ perfectionis, quantæ requiritur ad causandum illam speciem ; ergo si causat perfe- 108.

ctiorem speciem, necesse est quod sit majoris perfectionis in se, aliter non posset eam causare. Sequitur ergo quod si causat speciem alterius objecti, quæ necessario in proprio objecto requirit tantam perfectionem, quod non poterit ipsam causare, nisi contineat virtualiter vel eminenter perfectionem illus objecti; et hoc secundum totam ejus entitatem, ut exposui *in* 2. *dist.* 3. *q.* 10. Patet ergo quomodo repræsentativum virtuale objecti, aut continens virtualiter repræsentativum formale objecti, oportet quod contineat virtualiter totam entitatem objecti, et sic si *A* posset causare speciem propriam essentiæ divinæ, quæ dicatur *B*, ipsum *A* contineret virtualiter entitatem *B*, quia species illa, cum sit proprium et formale repræsentativum præcise ipsius *B*, ita quod illa species nata est causare notitiam *B*, ita perfectam et distinctam quantum *B* est cognoscibile abstractive ab intellectu, sequitur quod species illa requirat tantam perfectionem, vel majorem in objecto virtualiter continente ipsam, quantam requirit in proprio objecto. Sed objectum proprium si immediate produceret, ipsam produceret præcise secundum totam virtutem, ita quod perfectius non posset producere.

109. Nota. Dicit ergo Doctor quod nihil sufficienter continet, continentia virtuali, ipsam notitiam nisi contineat objectum cognoscibile, tanquam proprium repræsentativum ejus, scilicet formale, vel virtuale, id est, quod objectum sic continens notitiam necessario, vel est formale repræsentativum objecti, sicut ponitur species, vel virtuale, id est, quod possit causare speciem propriam objecti, cujus dicitur continere notitiam. Dixit tantum de repræsentativo formali, vel virtuali in cognitione abstractiva objecti. Eodem modo videtur dicendum in notitia intuitiva, repræsentativum formale objecti in notitia intuitiva ejus, est illud quod immediate potest causare notitiam intuitivam ejus, quia per illud tale objectum est præsens in ratione actu cognoscibilis intuitive; virtuale vero est quando non immediate causat notitiam, nec est immediate causativum ejus, sed continet virtualiter aliud quod est formale repræsentativum ejus, quod immediate est ratio formalis causandi notitiam ejus intuitivam. Exemplum primi, lapis in se præsens potentiæ, est formale repræsentativum sui, quia ut sic præsens, est actu cognoscibilis intuitive, et actu potest notitiam sui intuitivam immediate causare, vel si aliud immediate causaret notitiam intuitivam lapidis, diceretur formale repræsentativum ejus modo præexposito. Exemplum secundi, voluntas divina non causat immediate notitiam lapidis intuitivam, tamen immediate causat aliquid, quod continet virtualiter secundum totam ejus entitatem, quod causatum potest immediate causare notitiam intuitivam lapidis, sive potest esse ejus formale repræsentativum; tunc voluntas divina ponitur præcise repræsentativum virtuale ipsius lapidis. Usque huc dixi de repræsentativo formali, vel virtuali, sive in notitia abstractiva, sive intuitiva, quando, scilicet tale repræsentativum non est repræsentativum, ut objectum cognitum, sed absolute; patet, quia species intelligibilis non causat notitiam objecti, ut cognita, nec similiter continens ipsam virtualiter causat eam, ut cognitum, et sic de aliis.

Exemp[lum] prim[i]

Exemp[lum] secun[di]

Deinde nota, quod aliquando repræsentativum repræsentat, ut cognitum, videlicet quod ipsum, ut cognitum causat notitiam objecti repræsentati, et hoc modo tale repræsentativum continet aliud, quia, ut cognitum non repræsentat se, quia tunc, ut cognitum, causaret notitiam sui, quod non est intelligibile ; oportet ergo quod contineat aliud quod possit cognosci per ipsum, ut cognitum, sive loquamur de cognitio abstractive, sive intuitive. Sed de repræsentativo, non ut cognito, non est necesse, quod aliud contineat ; patet, quia objectum in se præsens, et motivum ad sui notitiam dicitur repræsentativum sui, id est, quod ut sic, est actu intelligibile, et ut sic, potest immediate causare notitiam sui ; et hoc est, quod dicit. Et sic patet ista littera.

110. (k) *Præterea.* Secundo principaliter arguit contra conclusionem, probando quod Angelus et anima possint cognoscere Deitatem distincte ex propriis naturalibus, et arguit sic primo : *Per illud quod est imago propria alicujus objecti*, etc.

...io alio-...rum.

(l) *Ad ista.* Respondet Doctor primo secundum opinionem aliquorum, negando quod anima vel Angelus possint ex suis naturalibus cognoscere se distincte, nec similiter actum beatificum. Et hoc Doctor improbat, quia anima et Angelus, et actus beatificus per se continentur sub objecto primo motivo intellectus tam animæ quam Angeli, ideo sequitur quod ex puris naturalibus possunt ista cognosci distincte ab intellectu tam animæ quam Angeli. Secundo, dat responsionem propriam concedendo unum, et negando aliud, concedit quod Angelus potest seipsum distincte cognoscere, id est, quod potest essentiam suam secundum totum suum *esse* absolute perfecte cognoscere. Et probavit *in secunda*, *dist.* 30. *q.* 8. supponendo quod objectum actu intelligibile habet partialem causationem respectu intellectionis, et similiter intellectus aliam partialem. Et hoc arguit, probando quod Angelus possit cognoscere seipsum per essentiam suam.

...otus ...cedit ...gelum ipsum ...tincte ...gnosci.

Et primo sic, omnis causa partialis, quæ est in actu sibi perfecto proprio, secundum quod talis causa potest causare causalitate sibi correspondente effectum, et quando est unita alteri causæ partiali in suo actu, potest cum ea perfecte causare ; sed essentia Angeli est de se in actu primo, correspondente objecto, quia de se est actu intelligibilis, et etiam de se est unita intellectui, sicut objectum in conjunctione utriusque causæ partialis ; ergo potest immediate cum alia causa partiali unita habere actum perfectum intellectionis respectu suæ essentiæ.

Præterea secundo, in intellectibus 111.
habentibus species intelligibiles, istæ species virtute objectorum cum intellectu causant intellectionem, in quibus tamen objecta habent *esse* diminutum ; ergo si in se habent *esse* absolutum, et *esse* simpliciter, scilicet actu intelligibile, possent melius et verius causare eumdem effectum, quia quidquid potest causari ab aliquo diminute tali in aliquo *esse* virtute alicujus simpliciter, talis potest ab illo simpliciter tali causari, sed essentia Angeli, ut in se est præsens intellectui suo, quæ essentia est simpliciter tale, scilicet actu intelligibilis in se, qualis ipsa est secundum *quid* in specie intelligibili ; igitur si in specie intelligi-

bili, ubi habet esse tale, secundum *quid* potest causare intellectionem, multo magis hoc potest, ut est in se secundum *esse* simpliciter. Et vide quæ ibi exposui. Hoc idem dicendum est, de anima, ut patebit *in* 4. *dist.* 45. Sed negat aliud, scilicet quod Angelus, vel anima possit cognoscere se sub illo respectu, sive relatione, qua refertur ad ipsum Deum sub ratione Deitatis, quia non potest naturaliter

Nota. cognosci relatio, nisi naturaliter præcognoscatur terminus, ut patuit *in prolog. quæst.* 1. *et penultima, et dist.* 8. *quæst.* 1. et sic sequitur quod non potest se cognoscere sub illa ratione formali, qua est imago, quia sic posset cognoscere relationem, qua refertur, ut imago ad imaginatum, et sic oporteret prius cognoscere ipsam Trinitatem distincte, ad quam terminatur relatio imaginis, sed Trinitatem naturaliter non potest cognoscere, ut patet ; ergo nec seipsum, ut imaginem. Et pro ista responsione videtur esse illud Augustini 15. de Trin. cap. 24. vel 7. *Qui vident* (inquit) *suam mentem, et in ea Trinitatem istam,* scilicet *memoriam, intelligentiam,* id est, actum intelligendi, et *voluntatem,* id est, actum volendi (memoriam perfectam accipit prout comprehendit intellectum et voluntatem cum objecto, ut patet in primo, dist. 3. q. ultima), *nec tamen credunt ea, quæ intelligunt esse imaginem Dei, speculum quidem vident, sed usque adeo non vident per speculum, ut scilicet ipsum speculum, quod vident sciant ipsum esse speculum, id est, imaginem,* id est, quod quamvis videant memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ sunt vere imago Dei, non tamen vident eam sub illa ratione, qua sunt imago Dei, sive sub illa ratione, qua referuntur ad imaginatum.

SCHOLIUM.

Instat dupliciter, quod imaginis relatio naturaliter cognosci potest. Ad primum, ostendit non omne quod necessario consequitur aliud, per illud cognosci ; fallit enim, si est respectus, ad cujus notitiam requiritur cognitio termini. Ad secundum, docet objectum adæquatum intellectus creati esse ens limitatum, non relatum ad illimitatum ; unde relatio imaginis Dei non continetur sub hoc objecto.

Contra istam responsionem (m) dupliciter argui potest, primo sic : 23.
Relatio imaginis, vel est idem cum essentia animæ vel Angeli, vel saltem necessario consequens naturam ejus ; igitur per ipsam cognitam potest ipsa relatio cognosci. Antecedens probatur sic, quia relatio dependentiæ essentialis, vel est idem naturæ dependenti, vel necessario consequitur, quia si contingenter adveniret naturæ, natura posset esse sine illa dependentia, et ita non essentialiter dependeret ; relatio autem imaginis videtur esse relatio dependentiæ imitantis ad illud quod imitatur.

Secundo sic : Potentia potest naturaliter cognoscere quodcumque contentum sub suo primo objecto naturali ; nunc autem sub ente limitato, quod est primum objectum naturale intellectus creati, continetur illa relatio imaginis, quia ipsa non est infinita, cum sit in fundamento finito.

(n) Ad primum, relatio non potest cognosci nisi cognoscatur utrumque extremum ; quando igitur fundamentum non includit terminum in ratione cognoscibilitatis, ipsum Relatio non cognoscitur nisi cognito utroque extremo.

non est causa sufficiens ad cognoscendum relationem ; ita est hìc.

(o) Et cum arguitur, quod necessario consequitur fundamentum, ex hoc non sequitur, quod per ipsum posset perfecte cognosci, nisi esset entitas absoluta, ad cujus cognitionem non requiritur aliud cognosci in ratione termini.

idens atem, gno- tatem itur.

(p) Contra hoc, quod includit aliud in entitate et in cognoscibilitate ; fundamentum autem illud includit in entitate relationem istam, si necessario consequatur ipsum ; igitur et includit ipsam in cognoscibilitate.

Respondeo (q) non includit eam in entitate ut totalis causa ejus, sed ut proxima causa, supposita tamen alia causa, scilicet termino, quia et ipsum fundamentum illam aliam causam supponit.

unda- tum osci- , non rela- io.

Consimiliter concedo, quod includit eam in cognoscibilitate, præsupposita alia causa ejus in cognoscibilitate, et hoc, si simpliciter, simpliciter, si alicui, alicui ; sed isti cognoscenti, scilicet Angelo vel animæ, et hoc naturaliter, sive ex causis naturaliter motivis, non præsupponitur objectum sive terminus esse naturaliter cognoscibilis, et ideo fundamentum, licet sit huic naturaliter cognoscibile, non sequitur relationem huic esse naturaliter cognoscibilem.

24. Ad secundum, ens limitatum et ad se, vel si etiam est limitatum, et ad alterum, tamen limitatum est naturale objectum intellectus creati, sed entitas limitata in se, quæ est essentialiter ad alterum illimitatum, non est naturaliter intelligibilis ab intellectu creato, sicut nec terminus, sine quo nec ipsa intelligi potest.

Licet istæ responsiones probabiliter videantur salvare, quod absoluta entitas animæ, vel actus beatifici posset naturaliter intelligi ab anima, licet non naturaliter possit intelligi ab ea relatio ad terminum, nec per consequens oporteat Deum intelligi in ratione termini illius relationis, tamen rationes illæ de anima et de actu videntur habere aliam difficultatem, unam communem, quia per illud quod est naturalis imago objecti potest ipsum objectum cognosci, licet per hoc quod est imago non cognoscatur relatio imaginis.

Dubia subtilissima.

Exemplum, per speciem albi in oculo videtur album, licet non cognoscatur relatio illius speciei ad album, et ita est de intellectu, ponendo speciem intelligibilem. Et ratio est, quia illa relatio fundata in specie sensibili vel intelligibili non est formalis ratio cognoscendi objectum, sed illa forma, in qua fundatur relatio ; igitur in proposito, licet non naturaliter intelligatur relatio animæ, vel actus beatifici ad Deum, tamen quia est tale fundamentum, quod ex se est similitudo objecti, per ipsum poterit cognosci objectum.

Per speciem albi videtur album, non tamen relatio ad illud.

Videtur etiam stare ratio prius facta de actu, quia actus videtur esse formalis similitudo objecti, et actualior quam species intelligibilis, si poneretur ; igitur si per speciem possit objectum distincte intelligi, vel cognosci, magis vel æque poterit intelligi per actum. 25.

Videtur etiam stare aliud quod fuit ibi tactum, quia quod actus intelligatur, ut est objecti, et non intelligatur objectum sub illa ratione,

sub qua terminat actum, videtur esse contradictio. Nunc autem ex naturalibus anima, quæ beata est, potest cognoscere ex natura sua actum beatificum, ut est beatificus, per consequens, ut est objecti beatifici, quia etsi non habeat actum illum ex natura sua, tamen super illum actum jam existentem potest reflecti, et hoc virtute sua naturali. Quod probo, primo per illud 15. de Trin. cap. 2. ubi dicitur : *Qui dicit scio me vivere, unum aliquid se scire dicit, proinde si dicat, scio me scire me vivere, duo sunt.* Et sequitur, *sic potest addere tertium et quartum, et innumerabilia, si sufficiat, potest, inquam, ex virtute naturali, si tamen* (r) *sufficiat ad continuandum istos actus reflexos.*

Hoc probatur secundo, quia si ad actum reflexionis requiritur aliquod supernaturale, pari ratione ad novum actum, novum supernaturale, et tunc sicut in infinitum potest procedi in actibus reflexionis, sic in infinitum requiritur aliud et aliud supernaturale quo reflectatur.

Confirmatur, quia actus tertius haberet se ad secundum, sicut reflexus ad rectum ; si igitur posito actu recto, non potest anima reflecti super illum, nisi virtute alicujus supernaturalis ad hoc elevantis, pari ratione nec per tertium reflecti potest super secundum, nisi per aliud supernaturale.

Hoc probatur tertio, quia intellectus actum quem habet potest percipere et experiri, et hoc secundum propriam perfectionem illius actus, et ex natura ipsius potentiæ, sicut quando video ex virtute potentiæ naturalis, percipio me videre, et possem illud ex ratione virtutis visivæ percipere, si esset reflexiva, sicut intellectus.

COMMENTARIUS.

(m) *Contra hanc responsionem*, etc. 112.
quia si contingenter adveniret naturæ, natura posset esse sine illa dependentia, et ita non essentialiter dependeret, et hoc satis probatum est a Doctore in secundo, dist. 1. q. 5. vel 4. *Relatio autem imaginis videtur esse relatio dependentiæ imitantis ad illud quod imitatur*, ut exposui *in primo, distinct.* 3. *q. ult.* Consequentia patet, quia si talis relatio est idem realiter naturæ, sequitur quod natura et relatio sunt simpliciter una res realiter, et per consequens cognoscens distincte naturam, distincte cognoscet illud quod est eadem res cum natura.

Relat[illegible] non po[illegible] cognos[illegible] nisi c[illegible] gnoscat utrum[illegible] extrem[illegible]

(n) *Ad primum.* Respondet Doctor ad primum, quod *relatio non potest cognosci, nisi cognoscatur utrumque extremum ; quando igitur fundamentum non includit terminum in ratione cognoscibilitatis, ipsum non est causa sufficiens ad cognoscendum relationem*, quia relatio in ratione suæ cognoscibilitatis includit tam terminum quam fundamentum, id est, quod fundamentum et terminus sunt, quæ præcise et immediate movent intellectum ad notitiam relationis ; oporteret ergo quod fundamentum includeret virtualiter terminum relationis secundum totam suam entitatem, ad hoc ut esset causa sufficiens movendi intellectum ad notitiam relationis, sicut Deus, qui ponitur terminus relationis creaturæ, potest immediate movere intellectum creatum ad notitiam relationis termi-

natæ ad ipsum, et fundatæ in creatura, ipsa creatura non concurrente, quia ipse Deus virtualiter continet totam entitatem fundamenti, sic in proposito, fundamentum non est causa sufficiens, nisi contineat virtualiter totam entitatem termini ; modo est impossibile quod creatura contineat Deum sub ratione deitatis.

(o) *Et cum arguitur quod ipsa relatio necessario consequitur fundamentum. Ex hoc non sequitur, quod per ipsum possit perfecte cognosci, nisi esset entitas absoluta, ad cujus cognitionem non requiritur aliud cognosci in ratione termini*, quia talis entitas absoluta potest distincte cognosci, quocumque alio extrinseco non pertinente ad rationem formalem ejus, et intrinsecam circumscripto. Sed non est sic de relatione, quæ necessario includit terminum, non ut aliquid sibi intrinsecum, et pertinens ad suum *esse* quidditativum, sed requirit, quia ipsa relatio est formaliter tendentia in terminum.

113. (p) *Contra*. Hìc probat quod solum fundamentum sit sufficiens ratio cognoscendi relationem.

(q) Respondet, quod *non includit eam in entitate, ut totalis causa*, etc. Adverte tamen quod fundamentum est causa illius relationis fundamentalis, quia immediate recipitur in ipso, et etiam causa, suo modo, immediate effectiva ; terminus vero etsi ponatur causa in ratione terminandi, cum sit simpliciter impossibile ipsam esse actu, et non esse ad talem terminum, cum ipsa sit formaliter tendentia in terminum, tamen quod terminus sit causa effectiva ipsius totalis, sive partialis, videtur satis dubium per ea quæ dixi supra, *quæst.* 11. nec hoc expresse habetur a Scoto ; sufficit ergo quod relatio in sua entitate, et in cognoscibilitate dependeat a termino in ratione præcise termini, cum ipsum necessario ad suum *esse* requirat. Unde si, per possibile, vel impossibile, posset immediate causari ab alio, quam ab extremis, adhuc necessario requireret extrema ad suum *esse* pertinentia, quia ex quo est formaliter ad aliud, si illud aliud non esset, nec ipsa esset. De hujusmodi materia prolixe dictum est supra *q.* 11. in dubiis ibi positis. Ponitur ergo fundamentum, ut causa ejus proxima, ut ipsam terminans in ratione fundamenti, et ponitur alia causa terminus, ut terminans necessario ejus dependentiam ; quia ergo necessario dependet a fundamento in quo ponitur, quia est impossibile ipsam esse sine fundamento, et similiter necessario dependet in suo *esse* a termino, ideo quantum ad hoc ponitur fundamentum causa partialis, et terminus alia causa partialis, non faciendo mentionem de causa effectiva. Sed quia teneo quod causetur effective etiam ad mentem Doctoris, et quod tantum effective a fundamento, hæc dicere volui.

(r) *Si tamen sufficiat ad continuandum istos actus reflexos*. Et hoc dicit, quia non posset hujusmodi actus continuare, nisi semper præsupponendo omnes alios præmissos simul esse, puta, si habeo centesimum actum reflexum, simul habeo nonaginta novem præcedentes, et sic de aliis, et propter hoc dicit si sufficiat ad continuandum in infinitum hujusmodi actus reflexos.

SCHOLIUM.

Respondet ad tres instantias suadentes ex notitia animæ, vel actus, cognosci Deum cognitione ipsi propria. Ad primam, ostendit bene rationem cognoscendi cognitam, non ducere in notitiam alterius propriam, nisi contineat totam cognoscibilitatem ejus, et constat animam non sic continere cognoscibilitatem Dei. Vide 2. dist. 3. quæst. 9. Ad secundam, ex eodem patet, quia est ratio cognoscendi cognita. Ad tertium, sine resolutione, animam non posse reflecti super actum beatificum ex naturalibus. Nec est inconveniens admittere processum intentum in argumento, quia idem supernaturale, nempe voluntas Dei, sufficit ad actum rectum et omnes reflexos. Admittendum tamen videtur, posse animam ex naturalibus, reflectere super actum beatificum, sicut potest actu recto videre actum beatificum alterius animæ, de quo 1. dist. 3. quæst. 8. et 9.

26. Ad ista (a), aliquid esse medium cognoscendi, vel in cognoscendo potest intelligi dupliciter : Uno modo, quod sit medium cognitum, sic quod per ipsum cognitum cognoscatur aliud, sicut cognoscitur conclusio per principium. Alio modo, quod non sit medium cognitum, sed ratio cognoscendi solum, sicut species sensibilis in sensu est ratio sentiendi. Primo modo nihil potest esse medium cognoscendi objectum aliud, nisi contineat in se cognoscibilitatem illius objecti, secundum quam illud cognoscitur per illud, quia si istud excedat illud in cognoscibilitate, tunc illud qualitercumque perfecte cognitum deficiet ab isto cognito in cognoscibilitate.

Ratio cognoscendi cognita non facit cognoscere distincte aliud nisi contineat omnem

Secundo modo (b) bene potest aliquid esse medium cognoscendi aliud, licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit natum ducere in illud, ut cognoscibile. Per hoc patet ad primum, quia licet anima sit imago Dei, tamen non est nata esse medium cognoscendi Deum, secundo modo, sed tantum primo modo, ut haberi potest ex auctoritate Augustini prius adducta : *Qui videt suam mentem*, etc. Medium autem cognoscendi, secundo modo respectu istius medii ut cogniti, est aliquod proprium formale repræsentativum ipsius animæ. Et per illud cognoscitur anima sub propria ratione tanquam perfectissimum repræsentabile per illud, et per consequens per illud non potest intelligi Deus sub ratione suæ intelligibilitatis, sed tantum in aliquo diminuto intelligibili imitante et participante intelligibilitatem ejus.

ejus ... gnosci... tate...

Exemplum hujus apparet in sensu, quando enim species coloris videtur, sicut quando radius transit per vitrum rubeum, rubor apparet in pariete opposito, et ille rubor ita visus non est ratio videndi ruborem in vitro sub propria ratione, sed tantummodo diminute, vel forte nullo modo, nisi per collationem hujus ruboris ad illum, tanquam similis. Quando autem species sensibilis est ratio sentiendi objectum sub propria ratione sua, ipsa non est percepta per sensum, sicut apparet manifeste in visione recta, ubi nihil videtur in medio inter colorem et oculum, et tamen est ibi species coloris multiplicata.

Addi...

Sed contra, licet hoc sit ibi, in visione tamen reflexa videtur, quod ipsa species videatur, quia hoc quod videtur, apparet videri in speculo, et tamen in tali visione reflexa species est ratio sentiendi objectum in ratione sua propria, quia objectum vi-

detur sub propria ratione visibilitatis suæ; ergo a simili, in proposito posset Deus videri per medium quasi speculatum, et tamen sub ratione propria objectiva.

3. ...m spe- ...sit in ...culo ...ective.

Sed hic dicendum, quod Alacen. in perspectiva sua lib. 4. cap. 4. *ex intentione determinat quod species non est in speculo subjective, neque est ibi, ut terminans actum videndi. Et breviter ostendi potest unico experimento, quia quod alicubi existens in se videtur ab oculo existente in hoc situ, potest etiam **videri ab ipso existente in alio situ**, dum tamen medium sit illuminatum, et non sit opacum interpositum, et sit etiam debita distantia. Sed oculus, qui in determinato situ existens videret album in speculo alibi existens, non videret, quia non fit visio ista, nisi in illo puncto, ad quem pervenire potest radius reflexus, qui semper est in eadem superficie **cum radio incidentiæ, et cum** ipso constituit angulum æqualem illi angulo, qui intercipitur inter radium incidentis, et corpus super quod incidit.*

...cies ac- ...itur in ...e pro- ...quo ...culis.

*Patet etiam propositum per hoc, quod aliqua specula non sunt formaliter perspicua, sicut in calibe polito, et argento polito, bene videtur aliquis color tanquam in speculo, et tamen in istis non recipitur species coloris, quia non est nata recipi nisi in **perspicuo tantummodo**; ergo hic recipitur in aere propinquo talibus speculis, sed ut ibi non potest terminare visionem; quando etiam recipitur in speculo perspicuo vitreo, adhuc ibi non terminatur visio, nisi ad aliquid opacum suppositum, puta plumbum, vel aliud hujusmodi. Dico ergo quod in visione tali speculari species non est visa, sed tantum ratio videndi objectum illud, cujus est species non tamen per lineam rectam, sed per lineam reflexam. Unde objectum quidem non est præsens oculo per lineam rectam, sed reflexam concurrentem cum recta in puncto, ubi est concursus radii visualis cum catheco.*

Et per idem ad secundum, quia actus est similitudo cognita, et talis non sufficit ad cognoscendum illud, cujus est actus, sicut species intelligibilis in uno intellectu visa, alii intellectui videnti eam non sufficeret ad perfecte cognoscendum objectum cujus est. Cognitio actus non sufficit ad cognitionem objecti.

Contra, actus in illo intellectu (c) cui inest, est ratio perfecte attingendi objectum tanquam præsens per illum actum; igitur ei, cui ille actus est præsentialiter notus, ille per illum actum notum, poterit attingere illud objectum, quia per illum actum, et in illo habet idem objectum sibi præsens.

Respondeo, intellectus cui actus inest, per illum, ut rationem proximam attingendi, attingit objectum, supposita tamen præsentia objecti propria; cui autem ille actus est cognitus, non habet illum, ut sibi propriam rationem attingendi, sed ad hoc quod haberet actum, quo formaliter attingeret, oportet habere alium actum, et cum hoc propriam præsentiam objecti. Species (idem de actu) non est ratio cognoscendi nisi ei, cui inest.

Ad aliud, cum arguitur quod anima ex natura sua potest reflecti super actum beatificum, ut beatificus est, hoc posset negari: verum quidem est, quod reflecti potest, sed non nisi virtute illius, virtute cujus habet actum rectum. Nec plus probat auctoritas Augustini, quia non dicit quod possit semper ex sola natura, sed si habet actum rectum, Arg. principale, quia solvitur faciliter ex dictis, ideo omisit, do ipsius solutionem his.

potest reflecti super illum, vel ex virtute naturæ, vel ex virtute illius, per quod habet actum illum, et non sequitur inconveniens de processu in infinitum, quia idem supernaturale sufficit ad actum rectum, et ad omnes reflexos.

Ad illud etiam de sensu patet, quia quod percipio me videre, esto quod hoc non sit per potentiam visivam, tamen non est per potentiam aliquam inferiorem, sed forte per aliquam superiorem, cujus est cognoscere actum visus.

COMMENTARIUS.

114. (a) *Ad ista.* Respondet Doctor ad instantias, præmittendo unam distinctionem, scilicet quod aliquid esse medium in cognoscendo potest intelligi dupliciter, etc. *Primo modo nihil est medium cognoscendi objectum illud, nisi contineat in se cognoscibilitatem illius objecti*, etc. Et hoc patet, quia si *A* cognoscitur per *B*, ut cognitum, ita quod *B* ut cognitum, sit ratio cognoscendi *A*, sive causandi notitiam perfectam et distinctam *A*, sequitur quod *B* continebit *A*, secundum totam ejus cognoscibilitatem ; patet, quia *B* ut sic, est causa suæ cognitionis, et causat ipsam secundum totam suam virtutem, et per consequens causat illam quantum est cognoscibile, ut supra exposui. Si ergo ut sic cognitum, causat notitiam alterius quantum ipsum est cognoscibile, sequitur quod continebit cognoscibilitatem illius, et per consequens entitatem. Sed non potest continere cognoscibilitatem objecti perfectioris ; patet, quia tunc, ut cognitum causaret notitiam perfectam illius quantum est cognoscibile ; hoc autem est simpliciter impossibile, quia ut causat cognitionem sui, causat perfectam quantum potest ; ergo ad causandum illam requiritur tota ejus perfectio et virtus. Si ergo ponatur causare perfectiorem, qualis est illa, quæ est perfectioris objecti, non poterit causare per perfectionem, quam præcise habet ad causandum cognitionem sui perfectam ; ergo per majorem perfectionem, et per tantam perfectionem, quanta requiritur ad causandum notitiam perfectam perfectioris objecti. Sed objectum imperfectius non habet tantam perfectionem, quanta requiritur ; ergo si posset causare, ut cognitum cognitionem perfectioris objecti, necessario contineret illud secundum totam ejus cognoscibilitatem, et per consequens secundum totam ejus entitatem, et sic patet ratio. Nota

(b) *Secundo modo.* Sed loquendo de medio secundo modo, quod scilicet est ratio cognoscendi, non ut cognitum, dicit quod *aliquid potest esse medium cognoscendi aliud, licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate illius, dum tamen sit natum ducere in illud, ut cognoscibile*, et sic species intelligibilis hoc modo ponitur medium cognoscendi, quia potest esse ratio formalis cognoscendi objectum cujus est talis species, ut supra patuit. *Et per hoc patet responsio ad primum, quia licet anima sit imago Dei, tamen non est nata esse medium cognoscendi Deum secundo modo*, quia si ut cognita, esset sic medium, necessario

contineret entitatem Dei perfectam. Sed si ponitur medium, tantum ponitur medium primo modo, ut haberi potest ex auctoritate Augustini supra adducta : *Qui videt suam mentem*,
5. etc.

(c) *Contra, actus in illo intellectu, cui inest est ratio perfecta attingendi objectum tanquam præsens per illum actum*, etc.

Respondeo intellectus, cui actus inest per illum, ut rationem proximam attingendi, etc. Nota, quod aliud est esse rationem propriam intelligendi, sive causandi notitiam objecti ; et aliud est esse rationem propriam et proximam attingendi objectum, quia primo modo ponitur causa actus intelligendi ; secundo modo ponitur præcise ipse actus intelligendi, quia potentia habens illum formaliter attingit objectum, et actu per illum percipit objectum in se. Et ideo posito quod nunc habeam actum, quo intelligo lapidem in se præsentem, si cognosco illum actum in me, non propter hoc cognosco objectum, cujus est ; patet, quia ille actus secundus non terminatur ad objectum in se, sed præcise ad actum rectum, quo intelligo objectum in se ; et ideo sola visio actus non sufficit ad videndum objectum illius actus, quia oportet videre objectum per actum immediate ad ipsum terminatum. Licet ergo actu recto immediate terminato ad objectum videam objectum, quando est præsens, non tamen sequitur quod per illum actum, sive in me, sive in alio, videam objectum, quia actus ille rectus, etsi sit similitudo objecti cognita, non tamen est ratio causandi notitiam distinctam objecti, cujus est.

16. In isto articulo sunt aliqua parva dubia. Primo in hoc, quod nihil potest intelligi per aliquid, ut per medium cognitum, nisi tale medium contineat illud virtualiter, vel essentialiter secundum totam ejus cognoscibilitatem. Quæro primo, quid intelligitur per medium cognitum, ut cognitum. Aut intelligitur de medio, cui inest cognitio propria, aut de cognitione, qua cognoscitur ? Si primo, ergo non est ratio cognoscendi, ut cognitum, sed est ratio cognoscendi, ut præcise entitas talis. Si secundo, contra, quia talis notitia non est ratio causandi cognitionem alterius, quia tunc contineret illud secundum totam cognoscibilitatem, quod non videtur de cognitione, maxime quando per medium cognitum cognoscitur substantia aliqua. Primum dubium.

Secundo instatur, quia cum accipitur per medium cognitum, ut cognoscitur aliud, aut ly *ut* accipitur reduplicative, et tunc sequitur quod *esse* cognitum illius medii esset causa cognoscendi aliud, quod est falsum, quia ut sic, habet tantum *esse* diminutum ; aut accipitur specificative, et tunc sensus est, quod tali medio, ut sic cognito, non repugnat quod per ipsum aliud causetur, et tunc quæro ut prius, quia aut causat, ut habet præcise *esse* cognitum, aut absolute, aut ut est aliquod totum per accidens, quocumque dato, sequitur inconveniens. Secundum.

Tertio instatur, et accipio aliquod principium per quod, ut cognitum, cognoscitur conclusio, puta ista conclusio : *homo est risibilis*, per hoc principium cognitum : *animal rationale est risibile*. Tunc quæro, dicatur principium *A* et conclusio *B*, notitia *B*, a quo immediate causatur, aut a notitia Tertium.

A; et hoc non quia talis notitia contineret conclusionem secundum entitatem suam totam; aut causatur ab *A* absolute, et tunc *A* contineret totam entitatem *B*, et per consequens extrema ipsius *B*, et sic contineret entitatem hominis, qui ponitur unum extremum, quod non videtur, quia contineret seipsum, aut causatur ab *A*, includente tam principium quam conclusionem, et hoc est tantum unum per accidens.

Quartum dubium. Quarto sic, quia ponitur Deus sub ratione Deitatis esse primum subjectum Theologiæ in se, ut primo notum, ut patet *in prologo q.* 3. et sic, ut primo notus, continet omnem veritatem in illa scientia contentam, et sic per ipsum, ut primo notum, potest causari notitia omnium veritatum contentarum in Theologia in se. Tunc sic, ipse, ut primo notus ponitur subjectum Theologiæ beatorum; ergo ut primo notus continet notitiam omnium veritatum Theologicarum respectu intellectus beati creati, et tunc movebit necessario talem intellectum ad notitiam non tantum sui, sed et omnium contentorum; patet, quia non ponitur voluntas sic subjectum, ut supra patuit.

117. Responsio. Respondeo præmittendo unum, quod quando Doctor dicit, quod per medium cognitum cognoscitur aliud, sic debet intelligi, quod *A* si ponitur ratio formalis causandi notitiam *B*, quod nunquam poterit causare notitiam *B*, nisi prius secundum totam virtutem suam causet in eodem intellectu notitiam sui perfectam, quia objectum motivum per modum naturæ prius necessario movet ad sui notitiam perfectam, quam ad notitiam alterius, quia non potest *A* causare notitiam *B* in intellectu *C*, nisi *A* sit perfecte præsens *C*, et ut sic, prius necessario causat notitiam sui perfectam quantum potest, ut etiam supra exposui, et non potest perfectiorem causare, quia secundum totam ejus virtutem et perfectionem quam habet, causat perfectiorem causare non posset, nisi haberet in se majorem perfectionem, et per consequens non potest causare notitiam *B* in *C*, si *B* est perfectius intelligibile quam *A*, nisi contineret totam intelligibilitatem, sive totam entitatem *B*, cum ad perfectam notitiam *B* requiratur tanta perfectio. Dicitur ergo medium, ut cognitum, causare notitiam alterius, etc. quia per cognitionem ipsius medii arguimus de cognitione alterius, vel perfectioris, vel imperfectioris, quia si *A* ut præsens *C*, causat necessario cognitionem sui perfectam ut quatuor, et perfectiorem causare non potest. Si causat cognitionem *B*, ut duo, perfectam, signum est, quod *A* continet perfectionem *B*, quæ requiritur ad cognitionem ipsius *B*. Si vero *B* sit cognoscibile ut sex, quæ cognitio requirit in causa perfectionem forte ut septem, tunc talis cognitio non poterit causari ab *A*, quia tunc contineret entitatem *B* ut septem, sed tantum habet perfectionem ut quatuor, quia non potest causare notitiam, nisi perfectam ut quatuor. Hoc modo debet intelligi per medium cognitum, non quod cognitio ejus sit causa, nec quod necessario requiratur, sed quia tale medium non posset causare, ut objectum notitiam alterius objecti, nisi prius causaret sui notitiam. Sed non est sic de specie intelligibili, quia ipsa causat notitiam objecti, et tamen non causat prius notitiam sui. Si etiam dicatur quod

Species intelligibilis causat notitiam objecti.

notitia objecti, virtualiter continentis aliud, est ratio causandi notitiam illius, non requiritur tunc quod talis notitia contineat virtualiter entitatem illius objecti, sed sufficit quod sit notitia perfecta talis objecti virtualiter continentis aliud objectum, sicut etiam dixi *in prolog. q.* 3. respondendo ad rationes Gregorii ; vide ibi. Prima tamen responsio videtur melior, et magis ad propositum, scilicet quod objectum sit notum habitualiter, et tamen non causat notitiam alterius, nisi actu sit prius cognitum, non quod cognitio sit formalis ratio causandi, sed ipsum objectum, ut actu notum habitualiter, id est, ut præsens intellectui in ratione actu intelligibilis, ut exposui *in prologo, ubi supra.*

Hoc præmisso, patet responsio ad primum argumentum, et similiter ad alia sequentia. Cum dicitur in tertio argumento, dico secundum primum modum, quod principium continet conclusionem, id est, quod medium in tali principio, scilicet animal rationale continet conclusionem, id est, inhærentiam passionis ad subjectum ; non enim intelligo, quod contineat subjectum, sed sufficit quod contineat prædicatum, et inhærentiam ipsius ad subjectum ; et hoc modo est ratio cognoscendi hujusmodi inhærentiam, quam virtualiter continet. Nam cum dico, quod principium continet veritatem conclusionis, nihil aliud intelligo, nisi quod continet conformitatem, sive inhærentiam prædicati ad subjectum, ut exposui *in prolog. q.* 3. *art.* 1. vide sibi singularem expositionem.

[...]inci- [...] con- [...] con- [...]onem.

118. Ad quartum, patet responsio, quia non ponitur Deus, ut primo notus, esse ratio formalis continendi omnem veritatem, ita quod notitia illa contineat, sed dicitur continere, ut primo notus habitualiter, id est, ut perfecte præsens intellectui in ratione objecti, actu intelligibilis ; tamen in aliquo intellectu non potest immediate causare notitiam alicujus contenti, nisi prius causet notitiam sui, in intellectu creato non causat notitiam sui, et per consequens nec alterius ; sed voluntas divina potest supplere vicem talis objecti, ut exposui *in q.* 3.

Secundo principaliter dubitatur, quia Doctor videtur concedere quod quando medium cognitum continet aliquid virtualiter, vel essentialiter, quod possit causare notitiam illius perfectam ; contra, primo, quia causa effectiva, sive æquivoca, sive univoca continet virtualiter effectum, et tamen non omnis effectus cognoscitur per causam tanquam per medium cognitum, patet de multis, nam per Solem cognitum, non cognoscuntur omnes effectus Solis. Nec valet dicere quod Sol non continet aliquem effectum secundum totam ejus entitatem, quia ad omnem effectum Solis principaliter concurrit causa prima, imo plus dependet a causa prima, ut patet. Contra, tum quia non sequitur, Deus continet omnem effectum secundum totam entitatem, ergo cognoscendo Deum sub ratione propria poterit cognoscere omnem effectum perfecte, non sequitur, ut supra patuit. Tum etiam, quia Deus continet etiam passionem hominis, et tamen non cognito Deo, potest immediate cognosci passio per subjectum cognitum, et hoc est, quia virtualiter continet illam ; ergo sic erit de Sole.

Causa effectiva continet virtualiter effectum.

Secundo instatur, quia voluntas divina continet virtualiter omnem effectum, et tamen per ipsam, ut cogni-

tam etiam perfectissime non cognoscitur omnis effectus, imo nec potest cognosci, ut patet de Beatis perfecte cognoscentibus ipsam voluntatem divinam, qui tamen possunt de novo acquirere cognitionem multorum, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 45. *et in* 2. *dist.* 3. *q. ultima.*

Tertio instatur, quia homo continet essentialiter omnia superiora, et tamen homo cognitus non est ratio cognoscendi omnia superiora perfecte; patet, quia superiora sunt ratio cognoscendi hominem distincte, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 2. aliter sequeretur circulus, quia tunc idem respectu ejusdem, puta *A* respectu *B*, esset ratio cognoscendi *B*, et e contra *B* esset ratio cognoscendi *A*. Similiter hoc idem videtur de homine respectu partium essentialium, quia homo continet essentialiter animam et corpus, et tamen per hominem cognitum non cognoscitur distincte anima, non enim humanitas cognita causat notitiam distinctam ipsius animæ.

119. Quarto instatur, quia paternitas in nobis continet essentialiter omnem conceptum superiorem, et tamen ipsa cognita non est ratio causandi cognitionem superiorum.

Nota. Respondeo, ad primam concedendo de illo, quod continet secundum totam ejus entitatem. Cum instatur de Deo, dico quod sic debet intelligi, quod quando objectum continet plura virtualiter secundum totam entitatem, quando causat notitiam sui per modum naturæ in aliquo intellectu, quod etiam potest causare notitiam omnium virtualiter contentorum; imo amoto impedimento, necessario causat, et sic essentia divina, quæ necessario movet intellectum divinum ad sui notitiam, etiam necessario movet ad notitiam omnium contentorum; intelligitur ergo quando objectum sub ratione propria immediate causat notitiam sui, sed non quando illa notitia causatur ab alio sicut causatur visio a voluntate divina. Cum dicitur secundo de passione, dico quod ideo dicitur subjectum continere entitatem passionis, pro quanto continet secundum, quod ponitur causa necessaria, et immediata et præcisa ipsius. Et dico, si, per impossibile, Deus non esset, et homo esset, adhuc contineret homo suam passionem, et ideo per hominem cognitum posset cognosci passio, sed non est sic de Sole, quia si Deus, per impossibile, non esset, et Sol esset, Sol non posset producere aliquem effectum, cum talis effectus necessario dependeret a prima causa, tenendo ordinem essentialem sic, scilicet quod sit impossibile secundam causam aliquid causare, non concurrente prima causa.

Ad secundam, dico quod si voluntas divina necessario moveret intellectum creatum per modum objecti ad suam notitiam, quod etiam moveret ad notitiam omnium contentorum. Sed quia tantum movet contingenter ad sui notitiam, non sequitur, quod cognoscens voluntatem divinam cognoscat omnia contenta. 120.

Ad tertiam, dico quod si homo posset immediate causare notitiam sui distinctam posset etiam causare notitiam, distinctam omnium superiorum; sed talis notitia distincta non potest haberi sine notitia superiorum. Dico ergo quod homine cognito per speciem intelligibilem possunt omnia superiora cognosci, vel per eamdem speciem, vel per aliam et aliam sicut

exposui *supra q.* 13. quæ tamen dependent a primo objecto eo modo quo exposui.

Ad quartam, dico quod conclusio Doctoris intelligitur de illo medio cognito, quod est motivum alicujus intellectus ad sui notitiam, quia tunc potest movere ad notitiam contentorum ; sed relatio nullo modo est motiva ad sui notitiam.

Tertio principaliter dubitatur de hoc quod dicit, quod si fundamentum includeret terminum secundum suam cognoscibilitatem, quod tunc includeret relationem secundum suam cognoscibilitatem, quia pono quod *A* includat *B*, secundum cognoscibilitatem *B*, et tunc sequitur, quod possit causare relationis notitiam sine *B*. hoc autem est falsum, quia ipsa relatio est formaliter habitudo ad *B* ; ergo non potest perfecte cognosci sine *B*.

1. Secundo instatur, quia idem videtur quod si terminus includeret fundamentum secundum totam cognoscibilitatem fundamenti, quod tunc cognito termino posset statim cognosci fundamentum, quod non videtur.

Tertio, quia Deus sub ratione Deitatis ponitur terminus relationis creaturæ, ut mensurabilis essentialiter ad ipsum, ut ad mensuram ; ergo cognito Deo, ut termino talis relationis necessario cognosceretur ipsa relatio. Nec valet dicere quod talis notitia causaretur a voluntate, quia ipsa non ponitur terminus talis relationis, nec ut terminus continet ipsam relationem, quia terminatur ad ipsam. Respondeo, præmittendo unum, quod quando dicit Doctor quod si fundamentum contineret terminum, intelligitur sic, quod fundamentum, ut præsens intellectui in ratione objecti actu intelligibilis, necessario causaret notitiam sui perfectam, et immediate post causaret notitiam termini contenti, et post notitiam relationis, et sic relatio illa non posset actu cognosci non præcognitis extremis. Et sic patet ratio ad primam, cum dicitur quod tunc posset cognosci relatio sine termino ; si intelligitur sine termino causante, vel concausante notitiam relationis, conceditur, quia ipsa tantum esset causata a fundamento. Si vero intelligatur sine termino ut præcognito, tunc negatur, quia requiritur saltem terminus, ut præcognitus.

An relatio possit cognosci sine termino.

Per hoc patet responsio ad secundum. Concedo enim quod si terminus contineret virtualiter fundamentum relationis, quod primo causaret notitiam sui ; secundo notitiam fundamenti ; et tertio notitiam relationis, et quod posset causaret notitiam relatiosine fundamento, ut concausante, sed non sine fundamento, ut saltem præcognito, et sic patet.

Ad tertium dico, quod etsi Deus sub ratione Deitatis ponatur terminus relationis dependentiæ mensurabilis, etc. non tamen sequitur quod causet notitiam sui. Nec requiritur ad hoc quod cognoscatur talis relatio, quod notitia sit causata a Deo sub ratione Deitatis, sed sufficit quod voluntas divina in aliquo intellectu causet notitiam termini sub ratione popria, et notitiam fundamenti sub ratione propria, et notitiam relationis talis ; et tunc bene verum est quod relatio illa non potest distincte cognosci extremis non præcognitis, licet non causantibus hujusmodi cognitionem, nec aliud requiritur, ut patet consideranti, et sic patet responsio ad istas instantias.

Quarto principaliter dubitatur de 122.

hoc, quod species intelligibilis est medium cognoscendi objectum, licet cognoscibilitas sua propria deficiat a cognoscibilitate objecti, dum tamen sit natum ducere in illud, ut cognoscibile. Instatur primo, quia si species est ratio cognoscendi objectum, ergo est causa cognitionis illius; ergo continet entitatem objecti, sive ejus cognoscibilitatem, quæcumque sit illa. Sed est impossibile quod imperfectius simpliciter contineat perfectius, imo est impossibile quod causatum immediate ab aliquo contineat illud ; sed lapis immediate causat speciem suam in intellectu Angeli, si ponitur præsens, imo essentia Angeli immediate causat speciem sui in intellectu suo, ut patet a Doctore *in secundo*, *dist*. 3. *quæst*. 11. et sic species Angeli contineret ipsum Angelum.

Secundo instatur sic, si causat notitiam objecti, aut causat notitiam abstractivam perfectam secundum quod objectum est intelligibile abstractive perfecte, ergo non continet ipsum objectum deficiendo a cognoscibilitate ejus, quia causat notitiam, ita perfectam quantum objectum natum est intelligi, aut non causat perfectam notitiam ; ergo per speciem aliquam non haberetur distincta et perfecta notitia objecti. Si dicatur quod causat distinctam et perfectam abstractivam, sed non intuitivam, contra, tum quia species sensibilis in sensu exteriori causat intuitivam et perfectam, et tunc, ut prius arguatur, quia si causat visionem perfectam quantum ipsum objectum est visibile ; ergo sequitur quod continet objectum visibile secundum totam suam visibilitatem, et sic non deficit a visibili secundum ejus visibilitatem. Si imperfectam causat, ergo sequitur quod nunquam poterit haberi visio perfecta alicujus visibilis, cum visio tantum causetur a potentia, et a specie in organo. Tum etiam, quia loquendo de abstractiva, si per speciem cognoscitur objectum abstractive, quantum, ut sic, est cognoscibile, sequitur quod saltem, ut sic, contineat totam ejus cognoscibilitatem, et tamen species ipsa est simpliciter imperfectior ipso objecto, cum sit imitativa ipsius.

Tertio instatur, quia sic conceditur 13
quod species est ratio sic cognoscendi, et per consequens, ut sic, continet cognoscibilitatem objecti, quare etiam non conceditur quod per ipsum contineat, ut cognita ; videtur enim quod ex quo ipsa est præsens ipsi intellectui, et perfecte præsens, cum ipsum actu informet, quod etiam prius causet cognitionem sui quam objecti, et sic poterit eodem modo dici modicum, ut cognitum, sicut etiam conceditur de aliis mediis, ut cognitis, vel saltem oportet assignare differentiam istorum.

Respondeo, præmittendo aliqua : Primum illud, quod proprie est ratio cognoscendi aliud tanquam per medium cognitum, sic virtualiter continet illud quod nullo modo continetur ab illo, imo omnino sibi repugnat sic posse contineri, quia sic causans, ut objectum cognitum modo præexposito est essentialiter perfectius contento, quod per ipsum cognoscitur tanquam per medium cognitum, et hoc satis patet ex superius declaratis ; et ideo tale medium nunquam potest causare notitiam contenti, nisi prius causet notitiam sui perfectam quantum potest, ut supra patuit. Secundum est, quod medium proprie non

ut cognitum, sed quod est ratio cognoscendi primo objectum, cujus ponitur tale medium, sicut species intelligibilis, semper vel dependet in *esse* ab objecto primo, vel saltem natum est dependere ; quando enim species lapidis causatur immediate ab ipso lapide in intellectu Angeli, talis species dependet actu a lapide ; si vero talis species causaretur a Deo immediate, adhuc eo modo repræsentaret lapidem, sicut si esset immediate causata a lapide, ut patet a Doctore *in primo et secundo*, et sic nata est contineri ab *ipso*. Dico ergo quod tale medium non dicitur continere objectum in se, nec secundum ejus entitatem, nec secundum cognoscibilitatem, cum vel dependeat ab objecto, vel sit natum dependere si ab alio causetur ; habet enim ab objecto, quod sit ratio sic causandi, quia objectum causando id secundum suam entitatem, causat etiam illud secundum conditiones consequentes ipsum. Dicitur ergo diminute continere cognoscibilitatem objecti ex hoc solo, quod immediate est ratio causandi notitiam objecti abstractivam, et in hoc, quia supplet vicem objecti, et per consequens non sequitur quod contineat objectum secundum cognoscibilitatem, imo ipsum objectum continet suam cognoscibilitatem abstractivam etiam perfectam, quantum ipsum est sit cognoscibile, licet causet eam mediante suo effectu dando sibi naturam talem, quod causet non cognitus notitiam abstractivam objecti, et etiam notitiam abstractivam contentorum in tali objecto, ut supra dixi ; non est ergo simile de medio, ut cognito, et de isto medio. Multa alia dubia essent circa multa alia dicta in isto articulo, quæ tamen causa brevitatis pro nunc transeo. Nota.



QUÆSTIO XV.

Utrum respectu illius verbi creaturæ, intellectus possibilis sit activus vel passivus.

Scot. I. *dist.* 3. *q.* 6. *et* 7. *et* 4. *d.* 10. *q.* 3. *et* 9. *Met. q.* 10. D. Thom. I. *p. q.* 56. *art.* I. *et q.* 85. *art.* I. Goffred. *quodl.* 6. *q.* 7. Henric. *quodl.* 4. *q.* 11. *et quodl.* 5. *q.* 14. Capr. I. *d.* 35. *q.* I. *art.*I. Occham I. *d.* 2. *q.* 2. Conc.2. *de anima, c.* 6. *q.* 2. *a.* 3.

1. Consequenter quæritur de modo, quo intellectus exit in actum, sive de causa intellectionis, et est quæstio : Posito quod Beatus in patria habeat verbum de creatura visa in essentia divina, utrum respectu illius verbi creaturæ, intellectus possibilis habeat se pure passive.

Arguitur quod sic, quia intellectus possibilis recipit illam intellectionem ; sed idem respectu ejusdem non rationem receptivi et activi, quod enim recipit est in potentia, quod autem agit, est in actu. Idem autem non potest esse simul in potentia et in actu, cum istæ sint primæ differentiæ entis ; igitur intellectus possibilis nullo modo active se habet respectu verbi, et per consequens pure passive.

Ratio opposit. Contra, si verbum ibi formatur, quæro a quo formatur ? Non potest dici, quod formetur ab objecto, quia intellectio est actio immanens secundum Philosophum 9. *Metaphysicæ* ; si autem esset actio objecti in intellectum, illa esset actio transiens. Nec potest dici formari ab intellectu agente, quia intellectus agens facit de potentia intelligibili, actu intelligibile, secundum Philosophum, 3. *de Anima* ; igitur tota actio ejus completa est ante intellectionem actualem, et per consequens ante verbum. Nec potest dici, quod memoria formet active verbum, quia verbum formatur per actum intelligendi, memoria non intelligit ; sed omne *intelligere* est ipsius intelligentiæ, 15. *de Trin.* igitur relinquitur tandem, quod nihil in anima active formet verbum, nisi intellectus possibilis.

Hîc non quæritur, si de objecto beatifico possit haberi verbum, nec de objecto secundario viso in illo objecto primo, nec si aliud sit verbum objecti primi et secundi, sed supponitur de objecto secundario haberi verbum, et quæritur qualiter intellectus possibilis se habeat in ejus formatione. Incipiendo igitur a manifestioribus, primo inquiretur de formatione verbi secundum modum intelligendi, quem nunc experimur, et secundo explicabitur ad intellectionem in patria.

SCHOLIUM.

Prima conclusio, in parte intellectiva est aliquod principium activum intellectionis. Probatur primo ex Philos. neque intelligi potest, quod sit in voluntate, maxime quoad primam intellectionem, de quo 2. dist. 42. quæst. 4. neque in parte sensitiva, quia effectus æquivocus, nempe intellectio, non esset sua causa imperfectior, de quo 4. dist. 12. quæst. 3. num. 14. Secundo, Angelus potest quodcumque intelligibile limitatum intelligere, et non potest omnia simul, quia neque uno actu, neque multis ; ergo habet in se principium elicitivum illius intellectionis ; estque in potentia accidentali ad eam, de quo 2. dist. 3. quæst. 8. num. 8. et quæst. 10. per totum. Rejicit opinionem Goffredi dicentis tantum esse creditum Angelum habere novam intellectionem, quia quod potest anima adjuvante sensu, non est denegandum Angelo, naturæ perfectioris, neque potest dici quod habet intellectionem a generante, quia non est accidens proprium, de quo 2. dist. 3. quæst. 11. Tertio, probat conclus. ex variis locis Augustini, ponentis in imagine rationem parentis et prolis, de quo late, I. dist. I. quæst. I. num. 4. et I. dist. 3. quæst. 9. et 2. dist. 16. num. 20. quibus locis agit Doctor de imagine.

2. De primo supposito, quod intellectio perfecta, puta definitiva de objecto definibili, sive sit verbum illius, sive non, saltem non est sine verbo ipsius, et per consequens si quid active se habeat ad intellectionem illam perfectam, ipsum quodammodo active se habebit in formatione verbi. De causa igitur intellectionis in nobis pro statu isto tria sunt videnda.

[In] parte [inte]llectiva [est] aliquod [act]ivum [res]pectu [inte]llectionis. Primo, quod in parte intellectiva est aliquod principium activum respectu intellectionis.

[D]e Ani[ma] cap. 38. [..] c. 59. Secundo, utrum illud activum sit aliquid animæ intellectivæ, vel tantummodo sit objectum, vel repræsentativum objecti, quod dicatur esse in anima, pro tanto quod sit in ipsa sicut accidens ejus, vel repræsentativum, non autem sicut aliquid naturæ ejus.

Tertio, dato quod sit aliquid animæ, inquiretur, si est intellectus agens, vel possibilis. Prima conclusio (a) probatur sic : Intellectio aliqua in nobis est nova, ut experitur quilibet, et est forma absoluta, ut dictum est in quæstione de hoc habita. Omnis autem forma absoluta, cum sit terminus actionis, habet aliquod principium activum, per quod accipit *esse* ; igitur respectu intellectionis nostræ novæ est aliquod activum principium ; illud est intrinsecum supposito intelligenti, ut patet per Philosophum, secundo de Anima, com. 6. *Differt autem*, supple in intellectu et sensu, *quoniam hæc quidem activa operationis extra sunt, ut visibile*, etc. Et sequitur : *Causa autem quoniam singularium secundum actum est sensus ; scientia autem universalium, hæc autem in ipsa quodammodo sunt anima. Unde intelligere in ipsa quidem est cum velit, sentire autem non est in ipsa, necessarium autem est esse sensibile.* Hæc ille. Habetur igitur hæc conclusio tanquam certa, quod alicujus intellectionis novæ principium activum sufficiens est intrinsecum supposito intelligenti. Text c. 60. Est aliquid activum in intellectu, quod non est in sensu.

Tunc arguitur ultra per divisionem, vel illud principium pertinebit ad voluntatem, vel, ad partem sensitivam, vel ad partem intellectivam, ut distinguitur contra voluntatem et sensum ; non potest dari primum, saltem in prima intellectione, quia ipsa præcedit omnem actum voluntatis ; nec est dare secundum, scilicet quod illud prin- Vid. in 2. d. 42.

cipium sit præcise in parte sensitiva; relinquitur igitur quod sit in parte intellectiva.

Quære in 3. d. 1. q. 6. Cap. 29. Secundum (b), scilicet quod non sit in parte sensitiva, probatur tripliciter: Primo sic, effectus æquivocus semper est minus nobilis totali causa sua æquivoca, ut habetur 12. *super Gener.* Sed intellectio est simpliciter perfectior phantasmate, et quacumque tali perfectione, quæ est in parte sensitiva, quia intellectio est proprie perfectio naturæ intellectualis, ut intellectualis est, quæ inquantum talis, nobilior est tota anima sensitiva, et ita perfectior perfectione.

Angelus nequit omnia simul intelligere, et quare? Secundo probatur (c) sic: Angelus non semper habet omnem intellectionem, quam potest habere, quia cum possit intelligere quodcumque intelligibile, vel haberet unicam, quæ esset simul omnium intelligibilium, vel haberet tot distinctas, quot corresponderent omnibus intelligibilibus, quorum utrumque videtur esse impossibile, quia primum poneret nimiam perfectionem illius intellectionis; imo videtur, quod infinitam, quia nec intellectio divina excederet eam quantum ad multitudinem objectorum. Secundum videtur ponere nimiam perfectionem intellectus, quia ita distincte cognosceret omnia per distinctos actus simul, sicut unum objectum per unum actum. Sequitur igitur, quod cum possit quodcumque intelligibile intelligere, quod possit habere aliquam intellectionem novam; igitur videtur sibi attribuendum quidquid perfectionis est in intellectu potente habere aliquam novam intellectionem. Sed in tali perfectionis est habere notitiam habitualem perfectam, per quam intellectus sit in potentia accidentali tantum ad intelligendum, secundum Philosophum 3. *de Anima*, qui loquens de intellectu possibili dicit: *Cum autem sic singula fiat ut sciens dicitur, qui secundum actum; hoc autem confestim accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem igitur, et tunc potentia quodammodo, non tamen similiter, et ante addiscere.* Vult dicere, quod quando habet habitum, per quem potest ex se operari, licet tunc sit in potentia aliqua, non tamen essentiali, quæ est ad formam, sive ad principium operandi, sed tantummodo accidentali ad operationem, et hæc est dispositio perfectior ejus, quod de potentia operandi exit in actum operandi. al. an; vel ha Text.

Hîc dicitur (d) quod Angelum posse habere novam intellectionem est mere creditum, quia Philosophi præcipui hoc non viderunt. Goff. quod. 7.

Præterea, hîc etiam diceretur, quod Angelus ad quamlibet intellectionem, quam habet, moveretur immediate a Deo.

Contra hoc, licet forte Philosophus, qui posuit intellectionem Angeli idem cum substantia Angeli, diceret consequenter intellectionem esse ab eo, a quo est substantia, et licet Catholicus dicens intellectionem illam, qua Angelus intelligit se, esse coævam Angelo, et quasi propriam perfectionem, necessario consequentem naturam ejus, posset aliquomodo probabiliter dicere illam immediate a Deo, juxta illam propositionem probabilem: *Accidens proprium coævum substantiæ,* 3. de Anima, et Metaphysica.

cujus est, est a generante illam substantiam, tamen de accidente per accidens, quod contingenter inest, non videtur probabile dicere, quod illud sit a generante.

Et confirmatur, quia licet Deus possit immediate causare quamcumque intellectionem in Angelo, tamen si aliquam non causet, utpote hujus objecti, sed derelinquat Angelum sibi, et ordini causarum naturaliter activarum, non videtur probabile, quod Angelus non possit attingere ad intellectionem hujus objecti, cum anima sic sibi et causis naturalibus relicta ad ejus intellectionem possit attingere naturaliter, licet mediante sensu. Non enim videtur, quod anima possit attingere ad intellectionem alicujus objecti, etiam mediante sensu, quin ad intelligendum idem objectum possit Angelus attingere sine sensu.

[A]ngelus [de]relictus [pot]est in[tel]ligere.

5. Istud autem, quod dicitur ex Philosopho, videtur facere ad propositum nostrum, quia si Philosophus vidisset aliquam intellectionem novam posse competere Angelo, dixisset ipsum aliquando esse in potentia accidentali ad intellectionem, quia hæc est dispositio perfectior ejus, quod aliquando est in potentia ad intelligendum ; igitur ille, qui tenet, sive per rationem, sive per fidem, aliquam esse intellectionem novam in Angelo, consequenter dicat Angelum quandoque ad illam esse in potentia accidentali, sicut Philosophus consequenter diceret ad illud, quod ipse tenet; magis autem concordat cum Philosopho, qui tenens aliquod antecedens, concedit consequens, quod Philosophus etiam concederet, si illud antecedens teneret, quam ille, qui tenendo illud antecedens negat illud consequens, quia Aristoteles illud non negaret, concedendo illud antecedens.

Tertio, propositum probatur per auctoritates, 15. *de Trin.* 7. *vel* 14. dicit Augustinus : *Quod excedit in anima mens vocatur* ; et post : *Homo non secundum omnia, quæ ad naturam ejus pertinent, sed secundum solam mentem, imago dicitur.* Et lib. 14. cap. 8. *Imago ibi invenienda in nobis est, quo etiam natura nostra nihil habet melius.*

Ex istis auctoritatibus, et aliis similibus habetur, quod tota imago est in parte intellectiva, accipiendo intellectivam pro ea quæ transcendit sensitivam. Sed imago includit parentem et prolem, ut patet 9. *de Trin. cap. ult.* et alibi multoties ; igitur in parte intellectiva est parens gignens illam notitiam, quæ est proles, et per consequens principium activum respectu intellectionis. Qui igitur poneret phantasma, vel aliquam formam talem in parte sensitiva esse rationem immediate gignendi notitiam actualem, non salvaret, ut videtur, rationem parentis in mente proprie accepta. 6.

In imagine est parens et proles.

Præterea, Augustinus 15. de Trin. cap. 23. *Memoria hominis, et maxime illa, quam pecora non habent, in qua res intelligibiles ita continentur, ut non in eam per corporis sensus venerint, habet in hac imaginem Trinitatis ; imparem quidem, sed tamen qualemcumque similitudinem patris.* Hoc exponit cap. 13. in fin. sic : *Hoc verbum nostrum de scientia nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia patris*

natum est, etc. 21. vel 63. *Memoria*, inquit, *tribuens omne quod scimus.*

In memoria secundum August. est ratio effectiva, et loquitur de intellectiva.

Ex istis habetur, quod illa memoria quam pecora non habent, hoc est proprie intellectiva, pro tanto habet similitudinem patris, quia de ipsa, vel de scientia, quæ est in ea, nascitur verbum nostrum, sicut Verbum æternum nascitur de scientia Patris. Satis expresse videtur in istis auctoritatibus velle, quod in parte intellectiva proprie accepta sit principium activum respectu intellectionis.

COMMENTARIUS.

1. (a) *Prima conclusio probatur*, scilicet quod respectu intellectionis in nobis sit aliquod activum. Et arguitur sic, *intellectio aliqua in nobis est nova*, *ut experitur quilibet*, quia nunc comperior me intelligere aliquid, quod prius non intelligebam ; ergo intellectio nova, et illa est forma absoluta, ut probatum est supra, *quæst.* 13. *art.* 1. Hîc duo nota : Primum de intellectione nova, quia accipitur hîc intellectio nova, quæ de novo nullo alio præsupposito habet *esse*, ita quod non dicitur præcise nova propter novitatem alterius, sicut relatio intrinsecus adveniens dicitur præcise nova propter novitatem alicujus absoluti, ad quod necessario sequitur, ut patuit supra *quæst.* 10. *et* 13. Modo intellectio dicitur nova, quia stante objecto et intellectu nullo alio posito, potest immediate causari ; loquitur ergo de novitate immediata, ita quod non præcise dicatur nova propter novitatem alterius ad quod necessario sequatur. Secundo nota de principio intrinseco, sive de principio præcise existente in ipsa anima respectu intellectionis in nobis, quia hîc loquitur tantum de intellectione abstractiva, quia de intuitiva non est præsens quæstio, quia nunc experimur abstractivam, sed non intuitivam, vel saltem est dubium de intuitiva pro statu isto ; et de ista Philosophus, vel parum, vel nihil locutus est, sed forte in omnibus locis, in quibus locutus est de intellectione nostra loquitur de abstractiva ; respectu ergo istius ponitur principium intrinsecum activum, videlicet species intelligibilis, quæ est subjective in intellectu possibili. Si teneatur tamen quod notitia talis causetur ab objecto, saltem partialiter, tunc ille erit principium intrinsecum. Sed in proposito loquitur de principio intrinseco absolute, sive ex parte animæ, sive ex parte objecti, sed post determinabit de unoquoque. Et quod respectu intellectionis in nobis sit principium intrinsecum activum, patet per Philosophum secundo de Anima. text. 60. *Differt autem.*

Nota tamen pro intelligentia hujus auctoritatis, quia non ponitur objectum extra, puta visibile, esse activum immediatum respectu visionis, imo est ipse sensus, et species visibilis objecti existens in organo visus, tamen sensibili actu extra non existente et approximato potentiæ, nunquam esset visio illius, quia visio perfecta necessario terminatur ad objectum extra actu existens, et in propria existentia præsens, et ideo quamvis sensus visus habeat in se speciem visibilis, nunquam posset causare visionem, visibili non præsente in propria existentia ; et hoc modo dicitur, quod sensus non 2.

habet in se unde possit sentire, quia dependet a sensibili extra, quod tamen sensibile dicitur causa remota sensationis, quia causat speciem sensibilem in organo sensus, et ultra requiritur præsentia sensibilis, ut possit haberi de ipso sensatio. Sed quia anima cognoscit objectum abstractive, et talis cognitio non requirit existentiam objecti, cum non terminetur ad ipsum inquantum existens, ut supra patuit, *quæst.* 13. sed sufficit species intelligibilis existens in anima, et ideo anima intelligit cum vult, quia etiam objecto annihilato habet in se omnia requisita ad intellectionem abstractivam, de qua est sermo nunc. Nota. Secus esset de intuitiva, quam non posset habere sine præsentia objecti in propria existentiæ, ut supra patuit *quæst.* 13. Sic igitur hæc conclusio tanquam certa, scilicet quod alicujus intellectionis novæ principium activum sufficiens est supposito intelligenti intrinsecum.

(b) *Secundum, scilicet quod non sit in parte sensitiva probatur*, etc. de quo vide Doctorem *in* 4. *dist.* 12.

Hìc tamen adverte, quod hæc ratio, non ita simpliciter concludit, nisi recte intelligatur, nam intellectio actualis est etiam nobilior specie intelligibili, et tamen æquivoce causatur ab illa, et similiter visio albedinis est nobilior ipsa, et tamen æquivoce causatur ab ipsa, saltem ut a causa remota; similiter species intelligibilis est perfectior phantasmate, et tamen æquivoce causatur ab illo, ut patet *quæstione præsenti*, et *in primo dist.* 3. *q.* 8. Dico ergo, quod ratio bene concludit de causa totali æquivoca, sicut etiam ipse dicit *in* 4. *dist.* 12. et non semper de partiali; si ergo poneretur phantasma, vel aliquid existens in parte sensitiva totalis causa intellectionis ratio concluderet, et sic ratio debet intelligi.

(c) *Secundo probatur sic: Angelus non semper habet omnem intellectionem*, etc.

In ista littera nota aliqua: Primum est de notitia habituali, aliquando accipitur habitualis, pro habitu acquisito ex frequentatis actibus, de quo non est hìc sermo. Aliquando accipitur non habitualis, propter quamdam similitudinem ad hujusmodi habitus primo modo dictum, quia sicut habens habitum acquisitum prompte, et statim potest exire in actum, sic habens notitiam isto secundo modo. Est ergo notitia hoc secundo modo principium perfectum productivum notitiæ actualis, et est memoria fœcunda, quæ includit præsentiam objecti, vel in se, quando est respectu notitiæ actualis intuitiva, vel in alio repræsentativo, ut in specie intelligibili respectu notitiæ actualis abstractiva. Et de hujusmodi notitia habituali loquitur sæpe Doctor *in primo, dist.* 2. *parte* 2. *dist.* 6. *et dist.* 27. *et dist.* 3. *q.* 7. ita in præsenti loquitur præcise de habituali in Angelo, et hoc tamen respectu notitiæ abstractivæ, quia habet in se species quidditatum intelligibilium, de quo vide Doctorem *in* 2. *distinct.* 3. *q.* 10. *et dist.* 9.

Secundo nota de potentia essentiali, et potentia accidentali, sive potentia remota ad agendum, sive propinqua. Potentia essentialis est remota, accidentalis propinqua. Et de hoc vide exposita *in* 1. *dist.* 6. *et dist.* 7. *et in secundo, dist.* 3. nec oportet hìc multum immorari. Et quomodo Angelus possit acquirere cognitionem actualem no-

vam de objecto prius habitualiter noto, vide Doctorem *in secundo. dist.* 3. *q.* 10. et quæ ibi exposui.

4. (q) *Hic dicitur.* Hic recitat unam opinionem, quæ dicit quod Angelum posse habere novam intellectionem, est mere creditum.

Nota aliqua in ista littera : Primo de intellectione coæva Angelo, qua seipsum intelligit, quod non concomitatur necessario naturam ejus, ita quod posita natura Angeli necessario sequatur talis intellectio, quia illa causatur in ipso Angelo per essentiam ipsius Angeli, ut patet, a Doctore *in secundo dist.* 2. *q.* 8. et vide quæ ibi exposui ; et licet sit de facto illa intellectio in eodem instanti quo ponitur Angelus esse, non tamen ponitur necessario, quia posset esse natura Angeli sine tali intellectione, non tantum per potentiam divinam, sed etiam per potentiam naturalem, quia voluntas Angeli posset intellectum Angeli avertere a consideratione suæ essentiæ, et convertere ad aliud objectum, et quomodo possit hoc voluntas, vide quæ dicit Doctor *in secundo dist.* 41.
Nota. et quæ ibi notavi. Et posito etiam quod illa sit in eodem instanti primo in quo Angelus accipit *esse*, adhuc esset causata ab ipso, quia non est impossibile naturam tantum per instans durantem posse immediate, et in eodem instanti causare actum aliquem, et potest ex natura sua elicere, de quo vide Doctorem *in* 2. *distinct.* 5. *quæst.* 2. quæ quæstio est *de Reportatis Parisiis.* Si tamen talis intellectio necessario concomitaretur naturam Angeli, sicut passio subjectum, tunc posset concedi quod esset a causante naturam Angeli. Et quod dicit de accidente proprio coævo substantiæ cujus est, et necessario concomitante, hoc non debet intelligi, ut aliqui intelligunt de aliqua qualitate accidentali absoluta, nec proprie de aliquo accidente absoluto, quia nullum tale necessario concomitatur substantiam, cum omne tale sit vere separabile a substantia, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 11.

Et si dicatur, quod ignis determinat sibi aliquem gradum caloris, quo non 5.
posito non est substantia ignis, dico duo, primum, quod calor in igne sic determinato, causatur a substantia de hoc vide Doctorem *in* 4. *dist.* 11. et 12. *vel* 13. Posito tamen casu quod esset tale accidens necessario consequens naturam substantiæ, cujus est, et hoc ex natura præcise ipsius substantiæ, potest concedi quod tale accidens sit causatum a causante substantiam, si tamen non ponatur immediate generari a substantia illius accidentis.

A quo c[...] setur ca[...] in ign[...]

Secundo nota ibi, esse in potentia accidentali ad intellectionem, est dispositio perfectior ejus, quod est in potentia ad intelligendum, non intelligitur, quod esse sic in potentia accidentali sit perfectius quam non esse, quia melius est esse in actu intelligens quam in potentia, quia et Deus actu omnia intelligit, et non est aliquo modo in potentia ad aliquam intellectionem producendam. Intelligit ergo sic, quod loquendo de intellectu, qui est in potentia ad intelligendum, quod tunc est in perfectiori dispositione ad intelligendum quando est in potentia accidentali, sive propinqua, sive dispositissima, quam quando est tantum in potentia remota, quia primo modo statim potest exire in actum, cum, ut sic, habeat actu omnia requisita ad producendum actum, sed secundo mo-

do non potest statim exire ad actum, cum, ut sic, deficiat sibi aliquid necessarium ad hoc, statim possit exire in actum.

6. Tertio nota expositionem autoritatum. Prima cum dicit, quod homo secundum mentem tantum dicitur imago. Et sciendum, quod imago accipitur dupliciter, aliquando habitualiter, aliquando actualiter, quæ distinctio patet a Doctore *in* 2. *dist.* 24. Imago actualiter includit memoriam perfectam, actualem intellectionem, et actualem volitionem. Prima pars includit intellectum cum objecto præsente, vel in se, vel in aliquo repræsentativo, et etiam includit voluntatem, quia tunc repræsentat Patrem, ut perfecte fœcundum, quia ratione intellectus cum objecto est productivus Filii, et ratione voluntatis est spirativus Spiritus sancti, et hoc patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q. ultima*. Secunda pars, quæ est actualis notitia objecti, repræsentat Filium; tertia pars, quæ est actualis volitio objecti cogniti, repræsentat Spiritum sanctum, et hoc dicitur imago actualis. Imago vero potentialis, sive fundamentalis, sive aptitudinalis, est memoria fœcunda, quæ includit intellectum et voluntatem, et objectum actu præsens in ratione objecti intelligibilis, et amabilis; et hoc totum dicitur imago fundamentalis. Et dicitur hoc totum memoria fœcunda, quia statim potest exire in actum, sive in notitiam actualem objecti, et amorem illius, quæ sunt postea duæ partes ultimæ actuales repræsentantes Filium, et Spiritum sanctum. Secundo modo accipiendo imaginem, imago dicitur mens, id est, memoria fœcunda et perfecta modo præexposito. Et addit, quod imago includit parentem et prolem, parens est mens, quæ est productiva ratione intellectus, et objecti notitiæ genitæ, scilicet notitiæ objecti, quæ notitia perfecta dicitur proles, sive verbum, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 27. et ratione voluntatis est productiva volitionis objecti, quæ volitio adhuc dicitur proles. Sicut ergo parens active se habet respectu prolis, etiam loquendo de utraque prole, ut patet a Doctore *in tertio, dist.* 4. sic memoria fœcunda est productiva prolis. Aliæ auctoritates, scilicet quomodo verbum nostrum nascitur de scientia nostra, accipiunt *scientiam* pro scientia habituali, scilicet pro memoria, ut patebit infra, *et in* 1. *dist.* 6. *q.* 27.

[Margin: Imago sumitur dupliciter. Ista expositionem autoritatum.]

[Margin: Scientia sumitur pro memoria.]

7. In isto articulo sunt aliqua dubia: Primo in hoc, intellectio est proprie perfectio naturæ intellectualis, ut intellectualis est, quæ inquantum talis nobilior est tota anima sensitiva, et ita perfectio intellectus perfectior est perfectione sensitivæ.

[Margin: Primum dubium.]

Secundo dubitatur in hoc, si Angelus haberet unicam intellectionem respectu omnium intelligibilium, illa intellectio esset formaliter infinita, quia nec intellectio divina excederet eam quantum ad multitudinem objectorum.

[Margin: Secundum.]

Tertio dubitatur in hoc: Si intellectus Angeli, ita distincte cognosceret omnia intelligibilia per distinctos actus, sicut quodlibet eorum seorsum, esset nimia perfectio in ipso Angelo.

[Margin: Tertium.]

Instatur contra primum, probando quod forma perficiens perfectius perfectibile non sit simpliciter nobilior forma, quæ immediate perficit imperfectius perfectibile. Et primo sic, quia sequeretur quod forma accidentalis esset perfectior forma substantiali;

patet, quia substantialis perficit materiam, et accidentalis perficit substantiam completam, quæ est multo, perfectior materia, ergo.

Secundo instatur, etiam loquendo in ordine formarum accidentalium, et arguitur sic : Causa æquivoca est perfectior suo effectu ; hoc patet sæpe a Doctore, sed phantasma causat speciem intelligibilem, ut patet a Doctore *præsenti quæstione, et in primo, dist. tertia, quæst.* 8. et non causat, nisi æquivoce ; ergo phantasma est perfectius specie intelligibili, et tamen phantasma est perfectio sensitivæ, ut sensitivæ, et species intelligibilis est perfectio intellectivæ, ut intellectiva est, cum tantum in intellectu possibili immediate recipiatur : ergo.

Causa æquivoca partialis est nobilior suo effectu.

Si dicatur, quod phantasma est causa æquivoca non totalis, sed tantum partialis, et talis causa non est perfectior suo effectu. Contra, et probo quod etiam causa æquivoca partialis sit simpliciter nobilior toto effectu. Et suppono primo dictum Doctoris *in primo, dist.* 17. quod quando duæ causæ partiales concurrunt simul ad aliquem actum, quod utraque attingit actum secundum substantiam et intensionem actus, ita quod talis actus, et secundum intensionem, est ab utraque causa partiali. Suppono secundo, quod una non producit actum in virtute alterius, et hoc patet a Doctore *præsenti quæstione, et in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. *et dist.* 17. tunc sic : Actus elicitus aut secundum totum est ab una sicut ab alia, aut tantum secundum partem ; si primo, ergo causa partialis æquivoca est perfectior suo effectu. Si secundo, hoc non videtur, quia utraque præcise attingit ipsum effectum, et secundum substantiam, et secundum intensionem ; tum etiam, quia pono quod effectus sit simpliciter indivisibilis, qualis est species intelligibilis, et actus intelligendi ; ergo sequitur quod phantasma, quod immediate ponitur in sensitiva parte sit nobilius aliqua forma immediate recepta in intellectu possibili.

Tertio instatur, quia forma non dicitur perfectior eo, quod communicatur perfectiori perfectibili ; patet hoc, quia communicari accidit sibi ; tum etiam, quia talis perfectior esset tantum denominatione extrinseca, quia a receptivo, sive a subjecto perfectiori, et non denominatione intrinseca, de qua est sermo, quia dicimus, quod intellectio est in se formaliter perfectior, quam forma recepta in sensitiva parte, aliter sequeretur quod relatio rationis, quæ est subjective in subjecto perfectiori, esset simpliciter nobilior intellectione, quæ immediate ponitur in subjecto imperfectiori, puta, quod relatio rationis sit in natura Angelica, intellectio sit in intellectu humano, quod non videtur ; intelligitur ergo de perfectione intrinseca et formali. 8.

Quarto instatur sic, quia si intellectio, ideo est nobilior,quia in subjecto nobiliori, sive quia est perfectio subjecti nobilioris, statim sequitur quod omnis intellectio perficiens eumdem intellectum sit æque perfecta ; hoc non videtur verum, quia una intellectio est nobilior alia, puta illa, quæ est perfectioris objecti.

Quinto instatur, quia visio albi videtur simpliciter nobilior notitia abstractiva ejusdem albi, et tamen notitia abstractiva est in intellectu, et visio in potentia visiva. Antecedens patet, quia illa terminatur ad objectum actu existens, et notitia terminatur ad ob-

jectum, non ut existens, ergo visio erit simpliciter nobilior notitia abstractiva ejusdem albi.

Sexto instatur sic : Si intellectio est nobilior, quia perfectio nobilioris naturæ, sequitur quod intellectio, quam habet intellectus de lapide, erit nobilior intellectione, quam habet homo de eodem lapide ; consequens est falsum, quia illæ intellectiones sunt ejusdem speciei, quia ejusdem objecti, Antecedens patet, quia natura intellectualis Angeli est multo excellentior natura intellectuali hominis.

Septimo instatur sic : Illa operatio est simpliciter perfectior, quæ est propinquior et immediatior suæ mensuræ perfectionali, quam illa quæ est remotior ; sed albi visio actualis est propinquior et immediatior ipsi albo, ut objecto mensuranti, quam intellectio ejusdem abstractiva ; ergo talis visio erit simpliciter perfectior intellectione. Major patet, quia perfectio mensurabilium est penes accessum ad suam mensuram perfectionalem, ut patet etiam a Doctore. Minor patet, quia visio immediate causatur ab albo, et intellectio ejusdem remotissime ab illo causatur, ut supra patuit, *q.* 13. ergo visio immediatius imitatur ipsum album, ut mensuram suam, quam intellectio ejusdem.

9. Octavo instatur sic : Illa operatio est simpliciter nobilior et perfectior, quæ respicit idem objectum sub nobiliori conditione, quam illa, quæ respicit idem objectum non sub illa conditione nobiliori. Sed visio albedinis respicit ipsam simpliciter in esse realis existentiæ, et ut singularis, quæ singularitas, sicut addit perfectionem naturæ singularis, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *q.* 2. *in* 2. *dist.* 7. *et quæst.* 11. ita cognitio singularitatis videtur habere aliqualem perfectionem, et hoc patet a Doctore *in secundo, dist.* 3. *quæst.* 11. Intellectio vero ejusdem albedinis abstractiva non respicit eam secundum suum *esse* realis existentiæ, nec ut singularem, quæ sunt conditiones multo excellentiores, quam habere *esse* tantum objectivum, sive possibile, quod *esse* respicit proprie notitia abstractiva, ut patet a Doctore *in quæst.* 13. *quodl.* Major patet, quia actus specificatur ab objecto, ut patet a Doctore *in primo, distinct. tertia, quæst.* 7. *et præsenti quæstione*, imo actus capit nobilitatem ab objecto, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *quæst.* 7. et quanto respicit objectum sub conditionibus nobilioribus, tanto nobilior dicitur, ut patet a Doctore *in tertio d.* 27. ubi vult quod amor qui respicit Deum sub ratione Deitatis sit perfectus, quia respicit ipsum sub nobilissima conditione. Hoc idem *in prologo q. tertia*, ubi vult quod notitia Theologica, quæ respicit objectum Theologiæ sub perfectissima ratione et conditione sit nobilissima et perfectissima.

Actus specificatur ab objecto.

Actus capit nobilitatem ab objecto.

Amor qui respicit Deum est perfectus.

Nono instatur sic : Si intellectio est perfectior absolute, quia est perfectio nobilioris naturæ, quæro, aut hoc intelligitur, quia immediate recipitur in nobiliori natura, aut quia perficit nobiliorem naturam ? aliud non videtur dandum. Sed nullo istorum modorum sequitur propositum, ergo. Non primo, quia, ut supra dixi, forma perfectior ipsa intellectione, immediate informat naturam imperfectiorem ut patet de forma substantiali. Non secundo, patet, quia a natura ignobiliori potest immediate causari effectus nobilior quam intellectio ; patet, quia ab igne,

qui est imperfectior natura intellectuali, immediate causatur substantia, quæ est perfectior omni accidente, ut patet per Philosophum 7. *Met. text. com.* 4. Imo substantia separata a materia, quæ est perfectissima inter omnes substantias creatas, non potest immediate causare aliquam substantiam, nec immediate transmutare materiam ad formam, ut supra patuit *q.* 7. Non tertio, quia aliqua forma essentialiter et formaliter perfectior intellectione, immediate perficit naturam ignobiliorem ; patet de anima intellectiva, quæ immediate perficit corpus organicum, quod tamen est imperfectius intellectuali natura.

10. Decimo instatur sic : Si intellectio est perfectior, eo quod nobiliorem perficit naturam, sequitur quod illa operatio erit simpliciter perfectior, quæ ponitur perfectio nobilioris potentiæ, sive intelligatur, quod subjective sit in nobiliori potentia, sive quod sit immediate elicita a nobiliori potentia, sive quod sit formaliter perfectiva nobilioris potentiæ. Sed quocumque istorum dato, non sequitur quod operatio nobilioris potentiæ sit simpliciter perfectior operatione ignobilioris potentiæ. Probatur quoad singulas partes, quia aliqua est volitio potentiæ volitivæ, omnino ignobilior aliqua intellectione potentiæ intellectivæ, quæ potentia intellectiva ut supponitur, et probatum est *in* 4. *dist.* 49. est formaliter imperfectior potentia volitiva. Quod autem aliqua intellectio sit perfectior, patet in multis, quia cognitio distincta ultimi finis est simpliciter perfectior volitione lapidis ; tum quia terminatur simpliciter ad objectum perfectius ; tum quia immediatius potentia intellectiva per illam conjungitur objecto perfectissimo, quam potentia volitiva volitione, qua vult lapidem. Modo sic immediate conjungi fini ultimo est singularis perfectio in operatione sic conjungente, ut patet a Doctore supra *q.* 13. *quodl. art.* 1. *et* 2. hoc idem *in* 4. *dist.* 10. *et* 49. Intellectio ergo talis, sive accipiatur, ut est subjective in intellectu, sive ut causata ab intellectu, sive ut formaliter perfectiva intellectus, est simpliciter perfectior ipsa volitione lapidis, sive consideratur inquantum est subjective in voluntate, sive inquantum causata a voluntate, sive inquantum perfectiva voluntatis. Hoc etiam patet a Doctore *in prolog. quæst. ult.* ubi concedit quod aliqua intellectio sit formaliter nobilior aliqua volitione. Patet etiam, quia nolitio objecti, quæ ponitur actus positivus voluntatis, ut patet a Doctore *in primo, dist. prima, et dist.* 47. *et in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. *et dist.* 42. *et in tertio, dist.* 30. *et in quodlib.* quæ nolitio ponitur formaliter perfectio potentiæ volitivæ, non est formaliter perfectior omni intellectione, ut patet per multas intellectiones discurrendo.

Nota

Posset etiam principaliter instari contra hoc, quod dicit in hoc dicto, scilicet quod *natura intellectualis est simpliciter perfectior natura sensitiva*, quia licet sit verum, ubi intellectiva et sensitiva distinguuntur, tamen ubi eadem est anima, in eodem posset multum dubitari, sed hoc prætermitto pro nunc alias forte declarabitur.

Respondeo ad omnes instantias, præmittendo aliqua : Primo, quod Doctor non loquitur hìc de quacumque perfectione simpliciter accepta, sed præcise de perfectione secunda adveniente naturæ habenti *esse* perfe- 11

Respo ad on instai

ctum, et sic non loquitur de perfectione, quæ nata est esse pars essentialis alicujus, sicut sunt formæ substantiales, quæ licet perficiant materiam, tamen ultra hoc sunt partes intrinsecæ compositi per se; de istis ergo non est sermo, sed præcise est sermo de perfectionibus advenientibus naturæ habenti *esse* completo. Secundo præmitto, quod natura quælibet habet suam perfectionem natam sibi competere, et hoc patet in omnibus naturis dicentibus perfectionem, quod dico, quia aliquod ens est ita ultimate imperfectum, quod non ordinatur ad ulteriorem perfectionem naturæ, ut patet de relationibus, ut dicit Doctor. Et sicut est ordo in naturis natis perfici perfectione secunda, ita videtur quod sit ordo in perfectionibus secundis, ita quod natura perfectibilis perfectior nata est etiam habere perfectionem respectus perfectiorem, ut patet discurrendo in naturis. Et non loquor hîc præcise de naturis, quæ specie distinguuntur, quia una potentia visiva, species distincta, ab alia circa idem objectum non habent visionem specie distinctam, ita quod sicut una est perfectior potentia essentialiter et quidditative alia, ita et visio unius sic quidditative perfectior visione alterius respectu ejusdem visibilis; potest tamen esse perfectior intensive, sed de tali non est præsens sermo, sed est sermo de perfectione secunda essentiali et quidditativa, quæ specifice, vel genere distinguitur ab alia. Est ergo sermo de naturis, sive specie, sive genere distinctis natis habere perfectionem ejusdem rationis, sicut dicimus quod omnes potentiæ sensitivæ conveniunt in hoc, quod natæ sunt habere operationes sensitivas, ut ultimas perfectiones secundas. Et omnes potentiæ intellectivæ natæ sunt habere intellectiones ejusdem rationis sic, quod conveniunt quidditative in conceptu intellectionis. Et sic dicimus quod potentia intellectiva, quæ est perfectior omni potentia sensitiva, nata est habere perfectionem secundam cujuscumque potentiæ sensitivæ; et sic dato quocumque intellectu, etiam infimo, in natura intellectuali, est perfectior essentialiter omni potentia sensitiva etiam perfectissima, et sic ille intellectus natus est habere perfectionem secundam excedentem omnem secundam potentiæ sensitivæ.

Potentia intellectiva est perfectior omni potentia sensitiva.

12. Tertio præmitto, quod perfectio secunda naturæ mere intellectualis est essentialiter et formaliter perfectior omni perfectione secunda naturæ sensitivæ; et non est sic perfectior, quia præcise fundatur in tali natura sic perfecta, quia tunc sequeretur quod omnis perfectio fundata in tali natura non esset æque perfecta; imo si per impossibile intellectio fundaretur immediate in potentia visiva, et visio immediate fundaretur in intellectu, adhuc intellectio esset essentialiter perfectior visione. Nec præcise dicitur perfectior, quia causata a tali natura perfectiore, quia tunc quodlibet causatum immediate a tali natura esset æque perfectum, imo si esset immediate ab alio causata, esset eadem quæ nunc, quia respectus ad aliam et ad aliam causam non variat rationem formalem rei, ut patet a Doctore in pluribus locis. Nec præcise dicitur perfectior, quia immediate perficit naturam perfectiorem, quia tunc relatio aliqua esset æque perfecta, quæ immediate perficit creaturam intellec-

tualem. Est ergo perfectior formaliter, quia præcise talis entitas, et nulla alia causa videtur assignanda, manifestatur tamen illa perfectio, quia est perfectio naturæ, ita perfecte. Intelligit ergo Doctor, quod natura intellectualis, ut hujusmodi, nata est habere perfectionem secundam excellentiorem omni perfectione secunda, nata competere naturæ mere sensitivæ, et maxime illa perfectio secunda præcipue est perfectior, qua natura nata est conjungi perfectissimo contento sub adæquato ejus objecto.

Nota.

12. Istis præmissis patet responsio ad instantias. Ad primam dico primo, quod intelligitur de perfectione secunda, quæ non est nata esse pars essentialis alterius. Dico secundo, quod intellectio dicitur perfectior omni perfectione secunda naturæ sensitivæ, quia talis entitas, et non præcise, quia est perfectio talis naturæ.

Ad primum dubium.

Ad secundam dico, quod species intelligibilis non causatur a phantasmate, ut a causa totali, quod requiritur ad hoc, ut causa æquivoca sit perfectior suo effectu. Cum quæritur, a quo causatur? dico, quod partialiter a phantasmate, et partialiter ab intellectu agente, ut infra patebit *præsenti q.* et supra patuit, et *in primo dist.* 3. *q.* 8. Cum dicitur, quod secundum totum *esse* est ab utraque causa, admittitur, sed non seorsum sumptis, sed simul concurrentibus, ita quod alia non causante, effectus non erit; concluderet bene si præcise ab una, ita enim ille effectus est a duobus simul sumptis, quod quacumque minima entitate illius effectus assignata, præcise est a duabus simul sumptis, licet tamen principalius ab una quam ab alia, ut satis patuit *in primo, dist. tertia, q.* 8. et patet *præsenti quæst.*

Ad secundum.

Ad tertiam, concedo quod intellectio non dicitur perfectior ex hoc solo, quod communicatur naturæ perfectiori, imo sic communicari præsupponit totam perfectionem illius, quod communicatur, verum tamen est, quod ejus perfectio aliqualiter manifestatur, eo quod naturæ perfectioris ponitur esse perfectio.

Ad tertium.

Ad quartam, patet responsio ex supradictis, quia præcise non dicitur perfectior, quia sic perficit.

Ad quartum.

Ad quintam, dico, quod notitia abstractiva est nobilior quacumque sensitiva. Cum probatur quod sensitiva terminatur ad existens, dico quod ex hoc solo non dicitur perfectior, quia prius dicitur intellectio formaliter perfectior, quam intelligatur ad aliud emanare; et cum dicitur, quod est perfectioris objecti, hoc nihil est, quia intellectio est a perfectiori potentia, et ultra dico, quod ex sua natura est perfectior, unde etiam dico quod quando ab eodem præcise objecto causatur visio et intellectio utraque habet ab objecto effective suam perfectionem sibi competentem, sic, quod intellectio nata causari ab objecto *A*, necessario causatur, ut perfectior, quam causetur visio ab eodem objecto, et tunc objectum illud est suo modo illimitatum ad plures effectus, quorum unus necessario est perfectior alio.

Ad quintum.

Ad sextam, patet responsio ex supradictis. 13

Ad sextum.

Ad septimam, dico quod intellectio potest habere duplicem mensuram, unam essentialem, et aliam per similitudinem limitationis. De prima vera est propositio, quia proprie mensura essentialis est mensura secundum quantitatem virtutis, et hoc modo in

Ad septimum.

genere operationum intellectio, si non est prima, saltem est propinquior primæ, quam aliqua sensitiva. Et similiter si omnes operationes comparentur primæ operationi infinitæ in divinis, intellectio simpliciter est propinquior, quam aliqua sensitiva. Dico secundo, quod etiam loquendo, de mensurabili secundum similitudinem imitationis, adhuc intellectio est perfectior similitudo naturalis objecti secundum imitationem, quam sensitiva, Et cum dicitur quod sensitiva terminatur ad existens, ut existens ; dico, quod præcise habetur, quod tunc includit relationem realem mensurabilis ad ipsum objectum, et intellectio quando objectum actu non existit, includit tantum relationem realem aptitudinalem, sive potentialem mensurabilis ad ipsum objectum, et quando objectum actu existit, includit actualem realem, tamen sive includat relationem realem, sive non, intellectio ex sua natura est magis similitudo objecti naturalis secundum imitationem, quam aliqua operatio potentiæ sensitivæ. Et de hac mensura prolixe dixi supra *quæstion.* 13.

Ad octavum. Ad octavam, patet responsio ex supradictis, quia dicitur perfectior ex sua natura intrinseca, et non ex solo, quod terminatur ad objectum sub conditionibus nobilioribus ; bene tamen verum est, quod si loquamur de operationibus ejusdem generis, puta intellectionibus, quod illa intellectio est simpliciter perfectior, quæ terminatur ad perfectius intelligibile, sive ad idem intelligibile sub conditionibus perfectioribus, quam alia, quæ terminatur, vel ad imperfectius intelligibile, vel ad idem sub conditionibus imperfectioribus.

Ad nonum. Ad nonam, patet responsio ex supra dictis, quia scilicet ex natura sua formali est perfectior.

Ad decimum. Ad ultimam, dico primo, quod forte omnis actus voluntatis erit perfectior, si tenetur quod actus voluntatis ex natura sua sit perfectior. Dico secundo et melius, quod aliud est loqui de potentiis partis intellectivæ, ut intellectivæ, et aliud de potentiis intellectivæ, ut comparantur ad sensitivam, quia primo modo si accipiatur intellectio perfectissima, et volitio perfectissima, puta visio et fruitio ejusdem, fruitio ex natura sua est simpliciter perfectior visione. Et hoc modo dicit Doctor *in prolog. quæst. ultima*, quod debet fieri comparatio perfectissimi in una specie ad perfectissimum in alia specie, vide ibi, sic est in proposito. Ex his patet solutio ad omnes instantias.

14. Instantiæ notandæ.

Secundo principaliter contra secundam instatur, probando quod posito quod idem actus intelligendi sit omnium intelligibilium, etiamsi intelligibilia essent actu infinita, et simul eodem actu intellecta quod talis actus intelligendi non esset infinitus formaliter et intensive. Et primo arguitur, eumdem actum simul esse plurium objectorum est simul habere plures respectus ad illa objecta, quia plures terminationes sive transitiones super illa objecta. Sed idem habere plures respectus, sive rationis, sive reales, ex hoc non est perfectius intensive ; patet, quia si idem album includeret actu infinitas similitudines ad infinita alba, non esset infinitum formaliter. Sic dico in proposito, quod eodem actu intelligendi simul intelligerem infinita objecta simul habere infinitos respectus ad illa, et sic non sequitur ipsum esse actu infinitum intensive. (Primum dubium.)

Secundum. Secundo instatur, et pono quod actus intelligendi divinus non sit in se formaliter infinitus, et quod tamen ille actus sit infinitorum objectorum, non sequitur tunc quod sit infinitus intensive, quia si sic, tunc ejus infinitas dependeret ab aliquo extrinseco, quod est simpliciter impossibile. Confirmatur, quia si actus intelligendi divinus non esset objectorum secundariorum, adhuc esset formaliter infinitus ; et patet de facto, quia in primo instanti quo terminatur ad essentiam, est formaliter infinitus, et tamen in illo instanti non est ad objecta secundaria, ut supra patuit *in secundo*, *dist.* 1. *quæst.* 1. *in prol. quæst. penult. et dist.* 39. sic ergo non diceretur formaliter infinitus ex hoc, quod esset ad objecta infinita.

Tertium. Tertio instatur, et pono quod sint infinita objecta ejusdem speciei, ut puta actu infinitæ partes ejusdem continui, quæ objecta sunt æque perfecta, et quod eodem actu simul perfecte intelligantur, sed quod non sint intelligibilia, quæro tunc, aut ille actus ex hoc est formaliter infinitus, aut non ? Si secundo, habetur intentum ; si dicatur quod debet intelligi de infinitis objectis specie distinctis, contra, quia Doctor *in* 1. *d.* 2. *p.* 1. *q.* 1. in illis præambulis, ubi probat intellectum divinum esse formaliter infinitum, quia intelligit actu infinita, et exemplificat ibi de infinitis partibus continui ; ergo. Si primo, contra, quia tanta perfectio præcise requiritur ad cognoscendum plura æque perfecta, et ejusdem speciei, sicut ad cognoscendum unum ; patet, quia idem calor produceret duos calores, tanta perfectio sufficeret ad producendum duos gradus, quanta ad producendum unum gradum, sive unum calorem, sic in proposito.

15. Quartum. Quarto instatur sic : Idem intellectus creatus, eodem actu intelligendi finito, potest æque perfecte intelligere objecta, et æque perfecte duo, sicut unum illorum seorsum, ergo et infinita, quia sicut patet 4. *Physicorum, text. com.* 55. si duo corpora possunt simul esse in eodem loco, ergo et infinita. Et similiter si idem corpus potest simul esse in duobus locis, ergo et in infinitis, ut patet a Doctore *in secundo dist.* 2. *et in* 4. *dist.* 10. *quæst.* 2. ergo ; sic videtur in proposito. Ergo idem actus infinitus potest esse infinitorum objectorum. Antecedens patet, quia beatus eodem actu perfecte videt se in essentia divina, et perfecte videt aliam quidditatem. Et confirmatur, quia voluntas divina potest causare in me actum intelligendi, quo æque perfecte videam duo objecta, sicut unum illorum seorsum.

Quintum. Quinto instatur, quia actus voluntatis est formaliter perfectior actu intellectus, et tamen si aliqua voluntas simul eodem actu vellet infinita objecta, ille actus ex hoc non esset formaliter infinitus. Patet etiam de actu voluntatis divinæ, qui contingenter transit super objecta volita, et tamen ex hoc non est magis perfectus, quod transeat super mille, sicut super unum, aliter adveniret sibi nova perfectio si transiret super plura, quod est impossibile ; ergo erit simile de eodem actu intellectus creati.

Sextum. Sexto instatur sic : Intellectus creatus eodem actu formaliter finito potest intelligere distinctissime objectum infinitum intensive ; ergo eodem actu potest infinita objecta secundum numerum, et in se formaliter finita perfecte intelligere, dico eodem actu fini-

to. Antecedens conceditur a Doctore, et consequentia patet, quia non minor perfectio requiritur in actu, quo cognoscitur infinitum intensive, quam infinitum secundum numerum, imo major, quia simpliciter major perfectio objecti.

16. Septimum. Septimo instatur, quia si infinita perfectio est in actu intelligendi, qui ponitur esse infinitorum objectorum simul, ergo si ponatur idem actus intelligendi esse simul simpliciter secundum numerum, ut puta, quod sit actu infinitarum partium continui *A*, et infinitarum partium continui *B*, et sic de aliis, vel quod sit simul infinitorum hominum, infinitorum equorum, etc. tunc ille actus adhuc erit perfectior, et sic perfectior infinito, quod est impossibile.

Octavum. Octavo instatur sic : Intellectus Angeli eodem actu perfecte potest intelligere, puta lapidem quantum est intelligibilis, ita quod intuitive perfecte videt ipsum lapidem quantum est intuibilis, et videt eodem actu finito; ergo eodem actu finito videt simul infinitas partes lapidis, cum sit divisibilis in infinitum, et tamen ille actus erit simpliciter finitus. Antecedens patet, quia intellectus Angeli potest intelligere omne creatum, quantum est intelligibile; et quod unico actu, patet, quia lapis ponitur unum objectum integratum ex omnibus partibus ejus. Consequentia patet, quia non intelligeret distincte et perfecte ipsum lapidem, nisi simul perfecte intelligeret omnes partes, quia totum non distincte concipitur, nisi simul concipiantur partes illius.

Nonum. Nono instatur : Sicut idem objectum simul potest intelligi infinitis intellectionibus; ergo idem actus potest esse infinitorum objectorum. Antecedens patet, quia si idem objectum esset præsens, simul infinitis potentiis intellectivis intelligeretur; consequentia patet, quia non apparet major ratio de uno quam de alio.

Decimo instatur, quia actus intelligendi, quo intellectus Divinus intelligit essentiam suam, est ita perfectus quando terminatur ad divinam essentiam solam, sicut quando terminatur ad infinita objecta; et si nullo modo intelligeret infinita objecta intelligibilia, adhuc esset formaliter infinitus, ut patuit *in primo, dist.* 2. *quæst. prima, partis primæ*. Ergo ex his patet, quod actus intelligendi in Angelo, etiamsi esset infinitorum objectorum non esset infinitus. Decimum.

Respondeo ad omnes instantias 17. præmittendo aliqua. Primo, aliquid dicitur esse infinitum formaliter, etiam quocumque alio extrinseco circumscripto, stante sola ratione formali illius, sicut essentia divina, et breviter omne infinitum intensive; et sic intellectio intellectus divini, quæ est formaliter infinita, et necessario stante sola ratione formali illius, omni alio circumscripto, esset formaliter infinita. Ad tale tamen infinitum aliquid dicitur concomitari necessario, sicut dicimus, quod voluntas divina in se est formaliter infinita, etiam omni alio circumscripto, tamen ad ipsam concomitatur, quod possit immediate producere, sive causare omne causabile, et sic quasi ab effectu ad causam arguitur infinitas ejus, puta voluntas divina potest immediate causare infinita causabilia, et simul; ergo est actu infinita, sicut etiam arguit Doctor *in primo, dist*. 2. Sic dico de intellectione divina, quia ex quo est

Responsio ad instantias. Essentia divina est infinita formaliter ex se a se, et per se.

formaliter infinita, ad ipsam necessario concomitatur, quod sit omnium intelligibilium, ita perfecte omnium sicut alicujus tantum, et sic quasi a posteriori arguitur; actus intelligendi est simul infinitorum objectorum æque perfecte, sicut alicujus illorum, et si, per possibile, nullius objecti esset, et staret ratio formalis intellectionis, adhuc esset formaliter infinita. Et patet de intellectione divina, quæ prius est formaliter infinita, quam sit alicujus objecti extrinseci.

Secundo præmitto, quod intellectio objecti habet specialiter ab objecto suam perfectionem, priusquam etiam concurrat active potentia, ut exposui *in* 2. *dist.* 3. *q.* 10. ita quod objectum, puta *A* est causativum suæ notitiæ, ita quod talis notitia est præcise a tali perfectione objecti, et nullum aliud objectum posset causare notitiam illam, nisi virtualiter contineret ipsum *A*; secundum totam entitatem *A*, ut exposui supra, *q.* 14. Et sic oportet quod tale continens sit necessario perfectum, non dico tantum intensive, sicut unum album est perfectius alio, scilicet essentialiter et specifice, et sic unum individuum quantumcumque perfectum, non potest continere aliud ejusdem speciei, etiam imperfectissimum secundum totam suam entitatem, ut patet supra, *q.* 14. ergo nec secundum totam cognoscibilitatem, nec per consequens poterit causare notitiam illius. Hoc omnia patent su-
Nota. pra, *q.* 14. *et in secundo, dist.* 3. *q.* 10. Continens ergo infinita individua secundum totam eorum entitatem, necessario erit infinitum. Et hoc si æque perfecte continet simul omnia, sicut quodlibet seorsum, et per consequens potens causare notitiam infinitorum æque perfecte, sicut notitiam cujuslibet seorsum sumpti, erit formaliter infinitum, cum quodlibet habeat propriam cognoscibilitatem, sicut propriam entitatem.

18 Tertio præmitto, quod intellectio, puta lapidis, sic est illius quod ei repugnat, quod sit alterius objecti, sive perfectioris, sive imperfectioris, quia ut sic, nata est præcise esse ab ipso lapide, vel a continente lapidem secundum totam ejus entitatem. Si modo talis intellectio simul esset etiam alterius lapidis, tunc haberet aliam perfectionem, sicut et illius alterius lapidis est intelligibilis propria intelligibilitate, et sic dico de aliis. Si ergo esset unica intellectio, quæ actu esset infinitorum objectorum æque perfecte sicut cujuslibet seorsum, et hoc secundum eorum totam intelligibilitatem, illa intellectio esset formaliter infinita; patet, quia *A* est intelligibile ut duo, *B* est intelligibile ut tria, sive *A*. Posito quod sit intelligibile ut unum, et *B* similiter, et *C* similiter, et sic in infinitum, adhuc actus intelligendi infinita hujusmodi æque perfecte simul, sicut quodlibet seorsum erit infinitus, quia sic, quodlibet includit propriam intelligibilitatem et entitatem, ita quod unum non potest contineri in alio secundum totam suam entitatem et intelligibilitatem, sed si continetur, necessario continetur in perfectiori secundum speciem. Et breviter non est aliqua creatura quantumcumque perfecta, quæ contineat aliam absolutam secundum totam ejus intelligibilitatem, ut supra dixi, *q.* 14. Si ergo esset aliqua intellectio, quæ simul æque perfecte esset infinitorum objectorum, etiam ejusdem speciei esset formaliter infinita, quia quodlibet includit suam

propriam perfectionem et intelligibilitatem concomitantem perfectionem
...culare. propriam. Et sic talis intellectio esset æque perfecta, imo plusquam essent infinitæ intellectiones infinitorum objectorum, ut patet, et illa esset ab aliquo objecto virtualiter continente infinita objecta secundum eorum totam entitatem et intelligibilitatem, sicut patet de intellectione intellectus divini.

19. Quarto præmitto, quod si teneatur, quod intellectio infinitorum objectorum ejusdem speciei non sit formaliter infinita,quia forte una non adderet alii intellectioni, si illæ essent distinctæ. Sicut si essent infinitæ partes albi extensive, et tamen totum album esset tantum intensum ut unum, quælibet pars esset ita intensa sicut totum, et non essent plures gradus intensionis, et sic quamvis in toto sint infinitæ partes inexistentes, quarum quælibet sit intensa præcise ut unum, non sequitur quod totum sit intensionis infinitæ, nisi forte dicatur quod si totum album esset unum per se resultans ex infinitis illis, quod tunc esset infinite intensum, quia in sua entitate formali includeret infinitos gradus; sed in proposito, album habet plures partes tantum ratione quantitatis, cui inest albedo intensa ut unum, quæ ut consideratur in se, est omnino indivisibilis. Si ergo essent infinitæ albedines separatæ a quantitate, et quælibet esset intensa ut unum, et illæ facerent unam albedinem, ita quod tunc esset una albedo, illa forte includeret infinitatem intensivam, quia et infinitos gradus intensionis; sic in proposito de intellectione, quæ est omnino indivisibilis, ut patet, si essent infinitæ intellectiones respectu infinitorum objectorum ejusdem speciei, quælibet haberet proprium gradum intensionis, et si illæ sic unirentur, quod esset tantum una, tunc illa esset intensive infinita, quia includeret infinitos gradus intensionis; modo si actu ponitur una, quæ sit infinitorum objectorum, illa videtur eminenter continere infinitas intellectiones, quæ essent infinitorum objectorum, et hoc forte est probabile. Si tamen nec hoc teneatur, sed quod illa intellectio sit formaliter infinita, quæ est infinitorum objectorum specie distinctorum, quia intellectio nata esse ab objecto perfectiori essentialiter, est perfectior illa, quæ nata est esse tantum alterius objecti essentialiter imperfectioris; et sic si esset una infinitorum objectorum specie distinctorum illa eminenter contineret infinitas intellectiones specie distinctas, et sic esset formaliter infinita, licet sit impossibile esse infinitas species sive simul, sive successive. Tamen si aliqua una intellectio ex se esset formaliter objectorum etiam infinitorum secundum speciem, si essent, illa esset formaliter infinita. Sicut ponitur, quod voluntas divina formaliter infinita ex hoc quod quantum est ex sua perfectione formali, posset esse simul productiva infinitarum specierum, ita quod non esset repugnantia ex parte voluntatis, sed tantum ex parte specierum, ut patet *in primo, dist.* 2. Utraque tamen via est sustentabilis, recte intelligendo.

Intellectio est formaliter infinita, quæ est infinitorum objectorum.

Quinto suppono etiam, quod Doctor hîc non videtur firmiter asserrere, quod si intellectio Angeli esset omnium objectorum possibilium, et sic infinitorum, quod esset formaliter infinita, sed quod esset æqualis perfectionis cum intellectione divina quan- 20.

tum ad numerum intelligibilium. Sed quidquid sit, sustinendo quod esset formaliter infinita, respondeo ad instantias. Ad primam dico, quod quando ponitur intellectio esse infinitorum objectorum, non ponitur præcise, ipsam includere infinitos respectus, imo illi respectus præsupponunt intellectionem, secundum totam ejus perfectionem, sed diceretur formaliter infinita, vel quia eminenter contineret infinitas intellectiones infinitorum objectorum, vel saltem per æquivalentiam contineret ; et hoc modo ponitur formaliter infinita, etiam posito quod nullum respectum includeret, et etiam posito quod actu non terminaretur ad objectum, sufficit enim quod sit talis entitas, quod sit nata terminari ad infinita objecta, et etiam infinitorum objectorum. Ad secundam dico, quod intellectio divina est ex se formaliter infinita, licet originative et fundamentaliter hoc habeat ab essentia divina, et si nullius alterius objecti esset, adhuc esset formaliter infinita. Ex tali tamen perfectione infinita, necessario sequitur quod ipsa sit omnium intelligibilium, et hoc est ex redundantia suæ infinitæ perfectionis, quod sit omnium intelligibilium.

Responsio ad primum dubium.

Ad secundum dubium.

Ad tertium dubium.

Ad tertiam patet quid dicendum ex illis præsuppositis. Si teneatur, quod sit infinitorum objectorum ejusdem speciei, et ut sic, sit infinita, patet responsio. Si vero teneatur quod requiratur quod sit infinitorum secundum speciem, tunc poneretur sic secundum Doctorem quod actus intellectus Angeli sit tantum unus respectu omnium objectorum, sive actu sint, sive successive, et tunc erit infinitus.

Ad quartum dubium.

Ad quartam dico primo, quod forte hoc negaretur, quod æque perfecte duo simul sicut unum, ut exposui *in primo, dist. 2. et in secundo distinct.* 3. quomodo causa finita non potest æque perfecte producere duos effectus simul, sicut quemlibet seorsum. Cum dicitur, quod Deus potest illum causare, dico, quod etsi ipse possit quantum in se est, tamen natura actus non est capax quod unus et idem actus sit æque perfecte duorum objectorum simul, sicut unius tantum. Dico secundo, quod concesso antecedente illo, negatur tamen consequentia, scilicet quod simul possit esse infinitorum, quia hîc requiritur major perfectio. Cum enim probatur per simile de duobus corporibus, etc. dico, quod non est simile, et hoc patuit *in secundo, dist.* 2. quia præcise requiritur tanta perfectio agentis, ponentis duo corpora in eodem loco materiali, sicut ponendo infinita, quia hîc tantum ponitur penetratio dimensionum.

2 Ad quintum dubium.

Ad quintam dico primo, quod si respectu actus voluntatis non concurrit objectum, sed tantum voluntas, quod tunc non est simile, quia ponitur actus intelligendi dependere ab objecto proprio, a quo habet suam perfectionem. Dico secundo, quod etiam talis actus, qui esset infinitorum objectorum, esset infinitus, quia voluntas non est nata velle plura objecta simul eodem *velle*, æque perfecte simul, sicut quodlibet seorsum, quin requiratur major perfectio, et in voluntate, et in actu volendi. Si vero teneatur quod objectum concurrit active ad actum voluntatis, dico idem de actu voluntatis, quod dico de actu intellectus.

Ad sextum dubium.

Ad sextam concedo antecedens, sed negatur consequentia propter causam superius dictam. Si vero posset intelligere objectum infinitum quantum

est intelligibile, tunc consequentia esset vera, quia tunc illa intellectio objecti infiniti esset formaliter infinita, quia objectum esset intelligibile intellectione formaliter infinita, et tunc talis intellectio esset vere comprehensiva objecti infiniti, ut alias exposui.

l septi- nm du- ium.

Ad septimam patet responsio ex prædictis.

l octa- m du- ium.

Ad octavam, dico quod videt distincte lapidem, uno actu, scilicet, secundum totum suum *esse* quidditativum, sed non videt actu infinitas partes lapidis, ita quod distincte videat ibi infinita actu, et hoc simul, sive actu, sive pluribus; successive tamen potest videre, et hoc distinctis actibus, videt tamen ibi infinitas partes inexistentes, non tamen æque distincte simul, sicut solum lapidem. Et de hoc erit sermo prolixior.

nonum ibium.

Ad nonam patet responsio, quia non est simile, quia quod objectum videatur ab alio, nullam perfectionem formaliter dicit in objecto, imo accidit sibi, sed quod idem actus intelligendi sit plurium objectorum, hoc est perfectionis in actu, ut supra patuit in illis præsuppositis.

l deci- m du- ium.

Ad decimam et ultimam patet responsio ex præmissis, quia hoc est concomitanter, quod sit omnium objectorum.

Tertio principaliter essent multæ bonæ instantiæ contra tertium principale, sed nolo omnia in dubium pro nunc revocare, alias erit de hoc sermo.

SCHOLIUM.

Certum esse, quod ad actualem intellectionem causandam concurrunt aliquid ex parte animæ, et objectum per se, vel per speciem. Utrum autem horum est per se activum, vel principalius, certum non est, et pro utraque parte adducit Augustinum, et Philosophum, de quo late 1. dist. 3. q. 7. ubi varias sententias circa hoc refutat.

De secundo (e) primi articuli 7.
principalis, certum est quod ad actualem intellectionem causandam concurrunt aliquid ipsius animæ intellectivæ, et objectum aliquo modo præsens, scilicet vel se, vel in aliquo repræsentante. Sed quod istorum debet poni per se activum, respectu intellectionis, auctoritates videntur varie loqui Augustinus 12. super Gen. cap. 29. *Non putandum*, inquit, *est corpus aliquod agere in spiritum, quasi spiritus corpori facienti, materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est res, quæ facit illa, de qua facit; nec ullo modo corpus præstantius spiritu, imo spiritus præstantior corpore. Quamvis igitur imago esse incipiat in spiritu, tamen eamdem imaginem non corpus in spiritu, sed spiritus in seipso facit celeritate mirabili.*

Idem 3. de Anima t. com. 19.

Item idem 10. de Trin. c. 5. *Anima convolvit, et rapit imagines corporum.*

Quod objectum concurrat ad intellectionem, suadetur ex August. et Philos.

Pro activitate tamen objecti, videtur dicere 15. de Trin. 10. vel 24. *Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus.* Et ibidem: *Ex ipsa scientia quam memoria tenemus, nascitur verbum.* Et cap. 12. vel 30. *Verbum est similitudo rei notæ, de qua gignitur, et imago ejus.*

Philosophus autem videtur loqui pro activitate objecti, quia illud videtur esse principium activum, per quod aliquid reducitur de potentia

essentiali ad accidentalem. Hoc autem est aliquid ex parte objecti, quia illud per quod objectum est præsens, sub ratione actu intelligibilis est species causata ab objecto.

Text. 60. Pro hoc est illud secundi de anima, quod prius est adductum, scilicet, *universalia quodammodo sunt in anima ; unde intelligere in ipsa quidem est cum velit*, ac si diceret, quod quia objecta intelligibilia sunt præsentia animæ, ideo ipsa est in potentia accidentali potens intelligere, cum velit.

Text. 16. Sed pro activitate potentiæ videtur aliquibus esse illud 9. *Metaphys.* quod *speculatio est actio immanens.* Si autem intellectio non est ab intellectu, sed tantum ab objecto, non esset ibi actio immanens, sed tantum transiens.

COMMENTARIUS.

22. (e) *De secundo primi principalis, certum est quod ad actualem notitiam causandi concurrunt aliquid ipsius animæ*, etc. Quia tamen Doctor expresse tenet hîc et *in primo, dist.* 3. *q.* 7. quod utrumque concurrit, duo faciam, primo recitabo auctoritates declarando eas, et solvam singulatim ; secundo adducam opinionem Doctoris. Primo arguitur auctoritatibus, quæ videntur probare quod sola anima sit totum activum respectu intellectionis. Prima est Augustini 12. super Gen. cap.

Quid sit agere in alium. 29. *Non putandum est*, etc. Ista auctoritas tria includit : Primo quod corpus, id est, res corporalis, non agit in spiritum. Agere in alium est producere aliquid, quod recipitur in illo in quod agit, sicut ignis agit in lignum, producendo calorem, qui recipitur in ligno ; sive agere in aliud est proprie inducere aliquid productum ab agente in illud in quod agit, et sic receptivum habet vicem, sive rationem materiæ receptivæ, et sic habet rationem passivam. Si ergo corpus ageret in spiritum, tunc spiritus aliquid reciperet ab ipso corpore, et sic spiritus haberet rationem materiæ receptivæ, et sic diceretur subdi corpori activo, pro quanto aliquid reciperet a corpore agente in illum. Secundo ibi, *omni enim modo.* Hîc probat primum, scilicet quod corpus non possit agere in spiritum, quia tunc corpus esset perfectius spiritu ; patet, quia omne agens præstantius est passo. Et hoc est, quod dicit quod *res, quæ agit est præstantior illa, de qua agit*, id est, in quam agit ; et patet, quia activum, ut activum, est præstantius passivo. Tertio ostendit quomodo causatur imago in spiritu, et dicit quod non a corpore præsente, sed a seipso spiritu mirabili celeritate, id est, subito ; et sic patet quomodo intellectio non causatur ab objecto præsertim corporali, sed ab ipsa anima. Quond agend præs tius p

Secunda auctoritas est. 10. de Trin. c. 5. *Anima convolvit*, etc. ex qua auctoritate videtur velle quod ipsa anima sit activa suæ operationis, quam auctoritatem etiam exposui *in primo, dist.* 3. *dist.* 7. et ibi multæ aliæ auctoritates, et rationes pro ista positione, quas vide ibi. 2: An ob tum s tivum pectu tellec nis

Deinde adducit auctoritates probantes objectum esse activum. Prima auctoritas dicit quod ipsa cogitatio, sive cognitio objecti, qua ipsum scimus, sive intelligimus, est verbum,

quæ cognitio est formata, id est, causata ab ipso objecto, et hoc verbum, sive cognitionem objecti in corde dicimus, id est, gignimus, sive producimus. Secunda accipit scientiam habitualem, scilicet pro objecto relucente in memoria, scilicet pro objecto præsente, vel in se, vel in aliquo repræsentante ipsi intellectui, et tunc dicitur verbum teneri in memoria, et ex ipsa scientia habituali, scilicet objecto præsente intellectui nascitur verbum, sive notitia ipsius objecti. Tertia, verbum est similitudo, et imago rei notæ, id est, quod cognitio objecti, quæ dicitur verbum est similitudo naturalis ipsius objecti per imitationem, ut patuit *supra, q.* 13. Et cum dicit, quod est similitudo rei notæ, id est, est similitudo objecti præsentis intellectui, quod objectum sit præsens, dicitur notum habitualiter de quare nota, scilicet objecto habitualiter noto nascitur verbum, sive potentia actualis objecti.

Deinde adducit auctoritatem Philosophi, primo pro activitate objecti, secundo pro activitate potentiæ. De quo primo dicit Doctor, quod *Philosophus videtur loqui pro activitate objecti, quia illud videtur esse principium activum, per quod aliquid reducitur de potentia essentiali ad accidentalem. Hoc autem est aliquid ex parte objecti, quia illud, per quod objectum est præsens sub ratione actus intelligibilis.* Patet quia dicimus, quod lignum est in potentia essentiali, sive remota, ad calefaciendum, et per calorem receptum est in potentia accidentali, sive propinqua, ideo calor est ratio formalis calefaciendi, quia sine calore non poterit calefacere, et habito calore calefacit. Sic in proposito, de objecto, quando intellectus non habet speciem intelligibilem objecti, est in potentia essentiali, sive remota ad intelligendum objectum, quia ut sic, nullo modo potest ipsum intelligere. Sed habita specie intelligibili objecti est in potentia accidentali, scilicet propinqua, ad intelligendum ergo, talis species, per quam objectum est præsens, et tenens vicem objecti, est ratio formalis ipsi intellectui causandi notitiam objecti.

Pro illo est illud 2. *de Anima* quod prius est adductum, *scilicet universalia quodammodo sunt in anima*, etc. Dicuntur autem objecta universalis esse in anima per species intelligibiles objectorum, quæ formaliter sunt in anima, ut patet a Doctore *in* 1. *dist.* 3. *q.* 6. Et accipiuntur hîc universalia in potentia remota, scilicet pro ipsis quidditatibus, ut ibi expositum est, quæ immediate repræsentantur a speciebus intelligibilibus, ut ibi dixi. Secundo de anima context. 60.

Sed pro activitate potentiæ videtur aliquibus esse illud 9. *Met.* quod *speculatio est actio*, etc. Patet, quia intellectio est formaliter in intellectu; modo si esset active ab objecto, tunc transiret in intellectivum, non enim posset esse in objecto intellecto. Ergo videtur ex ista auctoritate Philosophi, quod intellectio sit active ab ipso intellectu, et non ab ipso objecto intelligibili. 9. Met. context. 16

SCHOLIUM.

Resolvit, tam intellectum quam objectum per se, vel aliquid ejus vicem supplens, effective concurrere ad intellectionem, quod late tractat. 1. d. 3. q. 7. n. 20. Probat primo ex August. Secundo quia quando objectum adest præsens intellectui, potest esse actualis intellectio ; ergo tunc est causa ejus activa, et necessario est solus intellectus, vel solum objec-

tum, vel ambo simul. Quod non sit objectum tantum, probat primo, quia quandoque est imperfectius intellectione, ut si est sensibile, quoad intuitionem ejus. Secundo, conatus major facit ad perfectiorem intellectionem. Tertio, operatio non esset perfectio per se intellectus, quia eliceret eam mediante accidente per accidens, sicut quando lignum calefacit. De hoc late Doct. I. d. 3. q. 7. n. 7. 16. 17. ubi multis refutat sententiam Goffred. quæ etiam videtur D. Thomæ, dantem totam activitatem objecto, vel speciei. Quod vero intellectus non sit tota causa intellectionis, probat, quia actus est similitudo objecti, ab eo accipit speciem, et essentialiter dependet. De quo late Doctor. I. d. 3. q. 7. n. 3. refutans Henric. tribuentem totam activitatem respectu intellectionis animæ.

8. Intellectus et objectum coagunt ad intellectionem 1. d. 3. q. 7. n. 20.

De isto articulo (f) potest dici, quod utrumque concurrit in ratione principii activi respectu intellectionis, aliquid, scilicet ipsius animæ, et ipsum objectum, vel aliquid ex parte objecti. Et hoc videtur haberi ab Augustino 9. de Trin. cap. ult. *Liquido*, inquit, *tenendum est, quod omnis res quantumcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim pariter notitia, scilicet a cognoscente et cognito.* Ex 2. de Trin. c. 2. vel 5. *ex visibili et vidente gignitur visio.* Et licet ibi subdat, *informatio sensus, quæ visio dicitur, a solo imprimitur corpore, quod videtur*, hoc non est contra illud, quia æquivoce accipitur hoc nomen, *visio*, primo pro actu videndi ; secundo pro ipsa similitudine rei visæ, et illa a solo corpore causatur. Et ista æquivocatio potest colligi ex multis verbis illius capituli.

Quando objectum est præsens intellectui, haberi potest notitia, non aliter.

(g) Pro hac conclusione videtur esse ratio, quoniam quando objectum intelligibile est actu præsens intellectui, potest haberi intellectio actualis illius objecti, sed non potest haberi sine principio perfecte activo ; igitur vel alterum illorum tantum est perfecte principium activum, vel ambo integrant unum principium perfecte activum, ita quod utrumque sit partiale activum. Quod autem neutrum sit perfecte principium activum, probatur :

Obje[ctum] non [est] causa [tota] [intellectiona]lis intel[lec]tion[is].

Primo de objecto, quia aliquod objectum non est nobilius ipsa intellectione, sicut accidens sensibile, et principium activum perfectum, quando est æquivocum, necessario est perfectius forma causata.

Secundo probatur idem (h), quia objecto existente æque præsente intellectui, si major est conatus, et major intentio ad intelligendum, perfectior potest haberi intellectio, et hîc videtur, quia perfectius vestigium derelinquitur ; igitur major intentio voluntatis causat aliquo modo perfectiorem intellectionem, quod non videretur probabile, si solum objectum esset causa activa ejus, quia illud videretur semper agere secundum ultimum potentiæ, cum sit agens naturale, non liberum per essentiam. Patet, sed nec liberum per participationem videtur, cum non sit in eadem natura cum voluntate.

Majo[r co]natus ad pe[rfec]tiorem intelle[ctio]ne[m].

9. Intellectus si a[b ob]jectum [tan]tum non perf[icit] intell[ectio].

(i) Tertio ostenditur idem sic : Operatio illa non est, per se perfectio agentis, quam ipsum elicit præcise mediante aliquo suo accidente per accidens. Exemplum, *calefacere* vel etiam *calere* non est per se perfectio ligni calidi, quia non competit sibi nisi per calorem, qui est accidens ejus ; illud autem a quo objectum aliud ab anima est præsens intellectui, est ejus accidens per accidens, quia quandoque contin-

genter inest, quandoque non ; igitur si solum illud est principium activum respectu intellectionis, intellectio non esset propria perfectio intellectus vel hominis.

llectio fit a intel- ctu.

Item secundo probatur, quod nec totalis activitas conveniat intellectui, quia actus videtur propria similitudo objecti. Videtur etiam sortiri speciem ab objecto, licet non sicut a principio formali intrinseco, tamen sicut a per se principio extrinseco. Videtur etiam essentialiter dependere ab objecto, propter quod refertur ad ipsum in tertio modo relativorum ; hoc autem non videretur verum, (k) si objectum esset tantum causa per accidens, vel causa sine qua non.

Concedo igitur auctoritates prius adductas ad quascumque affirmativas, sive de intellectu, sive de objecto. Verum quidem est, quod utrumque istorum aliquo modo est activum ad intellectionem, sed activum partiale ; ambo autem integrant unum activum totale.

COMMENTARIUS.

24\.

tellec- et ob- ctum ncur- t in ra- e prin- i activi spectu tellec- ionis.

(f) *De isto articulo.* Doctor prius ponit intentionem suam, et post solvit rationes sive auctoritates pro utraque parte. Dicit ergo, quod *utrumque*, scilicet intellectus et objectum *concurrit in ratione principii activi respectu intellectionis*. Et hoc videtur haberi ex Augustino, etc.

(g) *In hac conclusione.* Deinde adducit rationes pro conclusione, quia *quando objectum est præsens intellectui, potest haberi intellectio actualis illius objecti*, etc. Sequitur : *Principium perfecte activum quando est æquivocum, necessario est perfectius forma causata*, ut patet *in* 4. *dist.* 12. et dicit *perfectius forma causata*, quia proprie dicitur causari totum, et non forma informans, sicut dicimus album causatur, et non proprie albedo, sicut intelligens causatur, et non intellectio, modo non dicitur perfectius toto, ut comprehendit utrumque, sed perfectius forma informante causata.

(h) *Secundo probatur idem*, etc.

In ista ratione nota aliqua, primo quod intellectio elicita majori conatu est perfectior, scilicet intensive ; patet, quia substantia, et intensio actus est a causa actus, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 17. ab eodem enim est intensio et substantia actus. Modo quando causa agit majori conatu, id est, majori virtute, tunc producit perfectiorem actum, sicut patet quando aliquis toto conatu figitur in visibili, tunc perfectior et intensior visio causatur. Secundo nota, quod intellectus sibi derelictus semper agit actuali conatu, quando objectum est æque præsens, ita quod major et minor conatus non est ab intellectu ut intellectus, sed hoc est a voluntate sic intelligendo, quod potest firmare intellectum in actu intelligendi, et quanto plus firmatur a voluntate, tanto intensius, et majori conatu intelligit. Sed de hoc vide Doctorem *in* 2. *d.* 42. ubi hanc materiam prolixe exposui.

(i) *Tertio* principaliter ostendit sic, *operatio illa non est per se perfectio agentis, quam ipsum elicit mediante aliquo suo accidente præcise per accidens*, etc. Sequitur, *igitur si solum illud est principium activum respectu intellectionis, intellectio non esset propria perfectio intellectus, vel hominis.*

Patet, quia non inesset ipsi per aliquid sibi intrinsecum, sed mere per extrinsecum, quia tantum per speciem intelligibilem objecti, quæ est ipsi intellectui tantum accidens per accidens, et sic esset multum vilifacere naturam ita perfectam, quæ tamen dignificari debet quantum potest, nisi appareat manifesta contradictio; hìc autem nulla apparet contradictio.

(k) *Hoc non videretur verum, si objectum esset tantum causa per accidens, vel causa sine qua non.* Patet, quia anima per accidens, vel a causa sine qua non, nihil per se et essentialiter dependet ut mensuratum a mensura.

Nota. Et adverte, cum dicit de similitudine objecti, debet intelligi de similitudine per imitationem, et illa, et tunc objectum est causa intellectionis, vel saltem aliquid virtualiter continens illud, sic intelligendo, quod actus intelligendi immutetur essentialiter objectum. Et de hoc satis dictum est *in quæst.* 13. *quodlibet, et in primo, dist.* 3. *quæst.* 7.

Cætera usque ibi : *De tertio primi principalis*, patent ex dictis hìc et *in primo, dist.* 3. *q.* 8. *et dist.* 17.

SCHOLIUM.

Explicat quomodo objectum et intellectus sint duæ concausæ diversæ rationis, quarum neutra ab altera accipit virtutem, de quo late, 1. dist. 3. q. 7. n. 20. et q. 8. n. 2. Probat intellectum esse principaliorem causam respectu intellectionis, ad quam naturaliter movetur, non vero respectu visionis beatæ. Explicat loca Augustini et Philosophi conformiter ad resolutionem suam, de effectivo concursu utriusque causæ ad intellectionem. Vide eum, 1. dist. 3. q. 7. n. 37. ubi solvit argumenta tribuentium totam activitatem speciei, et n. 27. ubi solvit argumenta Goffredi negantis omnem activitatem animæ, et n. 24. ubi refellit argumenta Henrici tribuentis totam activitatem ipsi animæ.

Sed hìc sunt duo dubia : Primum quomodo ista constituunt unum perfectum principium. Secundum de quibusdam auctoritatibus adductis, puta de illa Augustini, *ex ipsa scientia nascitur verbum*, quomodo ista facit pro objecto, et similiter illa Aristotelis 2. de Anima, *scientia autem universalium est.* 10

Ad primum dico, quod causæ concurrentes quandoque sunt ejusdem rationis et ordinis, ut plures trahentes navem ; quandoque vero sunt alterius rationis et ordinis, et hoc dupliciter ; quandoque posterior habet virtutem suam a priore, exemplum, Sol et pater in generatione hominis ; quandoque posterior non habet virtutem suam a priore, nec dependet in habendo suam virtutem ab ea, sed tantum dependet ab ea in agendo secundum suam virtutem, ita quod superior principalius agit, et inferior minus principaliter agit. Exemplum forte de patre et matre in generatione prolis, ut enim videtur haberi ex 16. *de Animalibus.* mater aliquo modo se habet active, quod videtur rationabile, cum formam ejusdem speciei consequatur virtus ejusdem speciei. Mas autem et fœmina non differunt specifice secundum Philosophum 10. *Metaph.* Mater autem virtutem suam activam non habet a patre, nec in habendo ipsam ab illo dependet, sed dependet ab ipso in agendo secundum ipsam virtutem, et agit minus principaliter. Vide 1. Gen. a- malium fine Text. Mater active concurrit in generationem

Ad propositum, intellectus et objectum non concurrunt primo modo, quia ille concursus non est necessarius ex ratione concurrentium, sed Intellectus et objectum sunt duæ causæ diversæ rationis, neutra

ra acci- virtu- 1. d. 7. ære 3. q. pe- ult.

tantum ex defectu virtutis in uno, quia si duplicaretur virtus unius, ipsum solum sufficeret ; non sic hic, quia quantumcumque sit objectum perfectum, vel intellectus perfectus, neutrum tamen causaret actum sine alio, nec concurrunt secundo modo, quia intellectus non habet virtutem suam activam ab objecto, nec e converso. Tertio igitur modo possunt dici concurrere.

Quod autem eorum sit principalius non oportet discutere.

11.

id sit undum gust. onm gi- de me- ria, de ntia, de ecto.

Ad secundum dico, quod ista tria accipit Augustinus pro eodem, verbum gigni de memoria, et verbum gigni de scientia in memoria, et verbum gigni de re nota, quia per scientiam intelligit actum primum, per quem anima est in actu sufficienti ad actum intelligendi, et in virtute illius primi actus gignitur verbum, et in illo actu primo relucet objectum, et pro tanto dicitur gigni de objecto ; igitur de scientia gignitur, ut de principio formali gignendi ; de objecto autem ut relucente in illo principio ; de memoria vero ut continente illud principium, ita quod omnes tales auctoritates Augustini secundum intentionem illius loquuntur pro auctoritate objecti.

anima et 5. 3. de na tit. et 8. t. 32.

Consimiliter et illæ auctoritates Aristotelis, quæ dicunt quod *per scientiam possumus intelligere cum volumus*, et in secundo de Anima, *scientia est universalium* ; et in tertio de Anima, *cum autem unaquaque fiant*, ut habetur supra.

2.

entia ratio ndum me- ia est ens.

Et est intelligendum, quod tam Augustinus quam Aristoteles accipit scientiam non pro habitu illo acquisito ex actibus frequentatis, et facilitante ad similes actus, sed pro illo, per quod objectum est præsens, ut actu intelligibile, sive ponatur species intelligibilis, sive aliquid aliud. Scientia enim est illud secundum Aristotelem, secundum quod anima educitur de potentia essentiali ad accidentalem. Hoc autem præcedit omnem actualem intellectionem, quia illa est terminus potentiæ accidentalis. Scientia enim acquisita ex actibus, et facilitans ad considerandum, non præcedit omnem actum intelligendi.

Similiter apud Augustinum, scientia est formalis ratio, secundum quam memoria est pariens, sive gignens. Ista autem scientia acquisita ex multis considerationibus non est formalis ratio gignendi quamcumque intellectionem, imo gignitur ex multis præcedentibus.

Si dicas, quod illa auctoritas 12. *super Gen.* non affirmat tantum de anima, sed etiam negat objectum agere in animam.

Similiter Aristoteles non tantum conceditur objectum agere, sed videtur negare intellectum agere, quia videtur ponere quod *intelligere sit pati quoddam*.

Ad primum posset dici quod Augustinus negat ibi objectum agere in animam immediate secundum *esse* materiale, quod habet extra animam. 2. et 3. de Anima.

Ad secundum, Aristoteles videtur frequentius loqui pro activitate objecti, et passibilitate potentiæ. Cujus ratio est, quia communiter locutus est de potentiis animæ, inquantum sunt illa, quibus formaliter possumus operari, puta de sensu, inquantum est, quo possumus 2. de Anima text. 24

formaliter sentire ; et de intellectu quo intelligere, sicut loquitur de anima, ut est illud quo formaliter vivimus. Nunc autem licet intellectus active causet intellectionem, non tamen dicitur intelligere inquantum causat, quia si Deus causaret illam eamdem intellectionem, non tamen dicitur intelligere illa intellectione, sed intellectus ille in quo causatur intellectio ; igitur et modo intellectus dicitur intelligere, non quia causat, sed quia recipit intellectionem. Et sic verum est quod *intelligere est quoddam pati*, quia intellectum intelligere non est nisi ipsum recipere intellectionem. Ista autem auctoritas 9. *Metaphysicæ*, si faciat pro activitate objecti, vel non, patet ex quæstione de actu cognoscendi et appetendi.

q. 13. sup.

SCHOLIUM.

Ponit primo quatuor argumenta suadentia intellectum agentem, tantum esse activum, et possibilem minime activum esse. Secundo, adducit alia quatuor argumenta suadentia intellectum possibilem esse activum.

13. De tertio primi articuli principalis, videndum est an illud in parte intellectiva, quod est activum ad intellectionem, sit intellectus agens vel possibilis. Videtur quod agens, quia intellectus possibilis recipit intellectionem ; si igitur cum hoc sit activus respectu intellectionis, pari ratione posset dici quod respectu speciei intelligibilis quam recipit, esset activus, et ita non requireretur intellectus agens ad aliquem actum in intellectu.

Arguitur varie, possibilem non esse activum.

Confirmatur illud, quia activum et passivum distinguunt potentias in anima.

3. de Anima t. 17.

Secundo ad idem sic : Philosophus 3. *de Anima*, distinguens intellectum agentem a possibili, sic ait : *Est enim intellectus hic quidem talis, quod est omnia fieri, et de agente, ille autem quo est omnia facere*. Ex hoc videtur sequi quod intellectus agens adæquatur possibili in ratione activi et passivi. Est igitur activus, et omne illud, cujus possibilis est receptivus, et per consequens ad intellectionem.

Vide 3. de Anima t. 37. et 8.

Præterea idem sequitur de intellectu agente, *est sicut habitus quidam, et ut lumen* ; lumen autem intellectuale videtur esse principium activum cognoscendi veritates intelligibiles, secundum illud 12. de Trin. 15. *Mens rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subjecta, sic ista videt in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt, quæ in hac corporea luce circumadjacent*.

al. subjunc.

Præterea ibidem sequitur, *semper nobilius est agens patiente, et principium materia ; igitur impassibilis est substantia in actu* ; igitur vult quod intellectus agens est nobilior possibili, vel saltem non minus nobilis. Nunc autem imago consistit in eo, quod optimum est in nostra natura, ut probatur in primo articulo per Augustinum ; igitur intellectus agens pertinet ad imaginem, sed non potest pertinere nisi ad memoriam, patet; sed cum memoria habeat conservare objectum, vel speciem objecti, et exprimere, vel gignere notitiam actualem ejus, patet, quod intellectui agenti non po-

Text. 3.

test competere primum, quia non est virtus receptiva, nec conservativa; igitur competit sibi secundum, scilicet exprimere notitiam.

t. c. 19. m. 19.

Sed pro alia parte, scilicet intellectu possibili, arguitur primo per illud Aristotelis, *quod intellectus agens est sicut lumen*. Commentator vult ibi, quod sicut lumen facit quodammodo potentia colorem actu colorem, sic intellectus agens facit de potentia intelligibili actu intelligibile; igitur actus ejus terminatur ad objectum actu intelligibile, et hoc præcedit intellectionem.

iuem.

Confirmatur per illud 3. *de Anima*, *com*. 18. ubi vult Commentator, quod si res haberent *esse* eo modo quo posuit Plato, non oporteret ponere intellectum agentem; igitur non ponitur nisi ut per ipsum fiat objectum actu universale; sed hoc præcedit actualem intellectionem.

m. 18. e Ani-, ubi . Vide . d. 45. . 1. unus entis usferre ordine eriali spiri-alem.

Præterea secundo, secundum Commentatorem, intellectus agens ponitur, ut per ipsum transferatur objectum de ordine in ordinem. Quod sic intelligi potest de ordine sensibilium ad ordinem intelligibilium, et per consequens de ordine corporalium ad ordinem spiritualium; et quare requiritur ibi aliquod transferens proprium, ratio videtur esse, quia agens quod habet *esse* corporale, non habet rationem agentis, nisi in passum corporale, propter hoc quod tale agens requirit passum approximatum sibi localiter, quia si non esset localiter præsens, esset tali agenti quasi non præsens; igitur nunquam aliquod corporale potest esse ratio immediate causandi aliquod spirituale, nec per consequens transferendi ab illo ordine ad illum ordinem; et ista videtur esse ratio Augustini 12. *super Gen*. 29. Sed quando objectum fit de actu intelligibili, actu intellectum, non transfertur sic de ordine ad ordinem; igitur non requiritur ibi intellectus agens.

Confirmatur, quia ad hoc quod intellectum fiat actu volitum, non ponitur talis translatio ab ordine in ordinem, et hoc ideo est, quia actu intellectum est sufficienter proportionatum voluntati. Cum igitur actu intelligibile habens *esse* in memoria intellectiva, sit æque sufficienter proportionatum intelligibile, ad hoc scilicet, ut sit actu intellectum, sequitur quod ibi non requiritur virtus transferens de ordine ad ordinem.

Præterea tertio, si intellectus agens esset per se activus ad intellectionem actualem, pari ratione ubicumque poneretur potentiam esse activam ad propriam operationem, et cum hoc etiam potentiam receptivam talis operationis, ibi esset distinguere potentiam agentem et possibilem, utpote voluntatem agentem, et voluntatem possibilem, secundum communem opinionem quæ ponit voluntatem activam, et etiam receptivam volitionis; et similiter si sensus ponatur activus, propter hoc forte quod sensatio videtur nobilior ipso objecto sensibili extra, esset distinguendum de sensu agente et possibili. Cum igitur Philosophus istam distinctionem de agente et possibili nusquam ponat ibi, nisi in intellectu, sequitur quod ista differentia non est propter illa, quæ communiter inveniuntur in aliis potentiis, et ita non propter agere et recipere actionem. 15.

An propter agere et pati dicitur intellectus agens et possibilis.

Præterea quarto, videtur esse contra illud idem 9. de Trin. et ult. *a cognoscente et cognito paritur notitia*; intellectus autem agens non est cognoscens, sed solum possibilis; igitur ab illo paritur intellectio, et per consequens active se habet respectu intellectionis.

SCHOLIUM.

Si teneatur prima via tribuens totam activitatem intellectui agenti, dicendum erit, quod habet duas actiones; unam, qua transfert objectum de ordine corporalium ad spiritualium, faciendo de potentia intelligibili actu intelligibile; alteram, qua facit de potentia intellecto actu intellectum, producendo intellectionem. Juxta hoc dat modum respondendi argumentis in contrarium, positis num. 14. Auctoritates adductæ loquuntur de prima actione intellectus agentis, quia hæc est magis propria, quia nulli alii potentiæ competit, sed non negant ei secundam actionem, licet de ea mentionem non faciant, quia est communis cum aliis potentiis.

16. Duæ actiones intellectus agentis.

De isto articulo (l) si prima via tenetur, posset dici quod intellectus agens habet duas actiones ordinatas. Prima est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est, facere de potentia intellecto actu intellectum. Primum intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quæ breviter loquendo dicatur species intelligibilis, et istam gignitionem realem repræsentativi de repræsentativo dicitur concomitari quædam gignitio metaphorica objecti de objecto, scilicet intelligibilis de imaginabili, quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale *esse* objectivum habet objectum in *repræsentari*, quale habet repræsentativum correspondens; et ideo translatione reali facta in repræsentativo, quando de corporali gignitur spirituale, scilicet de repræsentativo singulari gignitur repræsentativum universale, consimilis dicitur vel intelligitur translatio in objectis de corporali ad spirituale, vel de singulari ad universale.

Imaginabile quomodo sit intelligibile.

Secunda actio poneretur (m) per quam de potentia intellecto fieret actu intellectum, ubi similiter intelligitur factio metaphorica ex parte objectorum correspondens factioni reali ex parte eorum, quibus tenditur in objecta, quia realiter speciem intelligibilem sequitur actualis intellectio, et sicut prima translatio de potentia ad actum, sic etiam secunda diceretur fieri per intellectum agentem, tam ex parte objectorum, et hoc metaphorice, quam ex parte illorum, in quibus relucent objecta, et hoc realiter pro tanto, scilicet quod virtute intellectus agentis de phantasmate gigneretur species intelligibilis, et sic metaphorice de potentia intelligibili gigneretur actu intelligibile; et secundo virtute speciei intelligibilis gigneretur actualis intellectio, et sic metaphorice loquendo in objectis de potentia in intellecto fieret actu intellectum.

Doctri[na] singula[ris]. Intelle[ctus] agens [fa]cit de [po]tentia [in]tellect[o] actu in[tel]lectu[m].

Consimiliter posset poni duplex passio ordinata in intellectu possibili correspondens isti duplici actioni intellectus agentis, quarum prima esset receptio speciei intelligibilis a phantasmate per primam actionem intellectus agentis, et secunda esset receptio intellectionis a specie intelligibili per secundam ac- 17.

Duple[x] passio possib[ilis] respec[tu] intellect[us] agenti[s].

tionem intellectus agentis. Et secundum hoc diceretur, quod ad memoriam intellectivam pertinent intellectus agens et possibilis. Agens quidem, non quantum ad primam actionem, quæ est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, imo illius actionis terminus est memoria in actu, quia per illam actionem est intellectus habens objectum actu intelligibile sibi præsens. Sed quantum ad secundam actionem, quia cum memoriæ sit exprimere actualem notitiam, vel intellectionem, et intellectus agentis secunda actio sit agere ad istam actionem, intellectus (n) quantum ad secundam ejus actionem, includeretur in memoria. Intellectus autem possibilis, quantum ad primam ejus receptionem, qua scilicet recipit actu intelligibile sibi præsens, dicitur memoria, et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia.

...oten- ...ntel- ...a di- ...ur in ...em et ...bilem.

Et secundum hoc (o) responderi posset ad illa quæ videntur adducta in contrarium, per hoc quod actio abstrahendi, quæ est prima actio intellectus agentis, est magis propria sibi, quam secunda, quæ est causare intellectionem, quia illa potest competere aliis potentiis ; nulla autem alia transfert objectum suum de ordine ad ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium, imo voluntas, licet causando actum suum, secundum aliquos, per hoc metaphorice transferat objectum suum de ordine intelligibilium ad ordinem appetibilium, tamen ista translatio non requirit voluntatem agentem, sic intelligendo, hoc est, præparantem objectum suum, ut sit actu volibile, sicut intellectus agens præparat objectum suum, ut sit actu intelligibile, quia quando objectum est actu intellectum, est actu volibile. Non igitur requiritur aliqua actio præparans objectum voluntati. Illæ igitur (p) auctoritates affirmant, quod verum est primo actu intellectus agentis. Etsi quandoque dicatur, quod propter illum solum ponitur intellectus agens, verum est, ut talis virtus est propria intellectui, quia est ibi tantum potentia præparans objectum, præter secundum enim actum, non est proprie in intellectu talis virtus agens, nam aliæ potentiæ possunt agere ad operationem, præsupposito objecto.

COMMENTARIUS.

(l) *De isto articulo si prima via teneatur*, scilicet quod intellectus agens sit activus, posset dici tam agens quam possibilis, habet duas actiones ordinatas, sic intelligendo quod intellectus agens respectu illarum actionum, puta speciei intelligibilis, et intellectionis actualis active se habet, et potentialis respectu earum mere passive se habet, ut ipse inferius exponit. Primo ergo exponit de illis, ad quas agens active se habet, prima ergo actio est facere de potentia intelligibili actu intelligibile, vel de potentia universali actu universale. Secunda est facere de potentia intellectu actu intellectum ; prima, scilicet actio quæ est vere realis (qui terminatur ad terminum vere realem, scilicet ad speciem intelligibilem, quæ 25.

Quomodo se habeat intellectus agens.

est qualitas absoluta) intelligitur sic, quod virtute intellectus agentis de phantasmate in phantasia gignitur species intelligibilis in intellectu, vel aliqua ratio, in qua actu relucet intelligibile, quæ breviter loquendo dicatur species intelligibilis. Cum dicit, quod gignitur species intelligibilis de phantasmate, non intelligitur ly *de* ut de causa materiali, sed ly *de* intelligitur virtualiter, id est, quod gignitur species intelligibilis de phantasmate, quia phantasma continet eam virtualiter, partialiter tamen, ut expositum est *in primo, dist.* 3. *quæst.* 6. Et sic phantasma et intellectus agens sunt duæ causæ partiales integrantes unam totalem respectu speciei intelligibilis, licet intellectus agens sit causa principalis, ut patuit *in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. et hæc gignitio speciei est vere realis, eo quod ad terminum realem, scilicet ad speciem ut dixi. *Et ad istam gignitionem realem repræsentativi*, scilicet speciei intelligibilis, *de repræsentativo*, scilicet phantasmate, *dicitur concomitari quædam gignitio metaphorica* (quæ dicitur metaphorica, quia non terminatur ad terminum realem, nec est a causa realiter agente) *objecti de objecto*, scilicet *intelligibilis de imaginabili*, id est, quod quando realiter de phantasmate, quod repræsentativum objecti, habentis *esse* tantum imaginabile, gignitur species intelligibilis, quæ est repræsentativa objecti habentis *esse* intelligibile, tunc concomitatur alia gignitio metaphorica, scilicet de objecto imaginabili gignitur objectum intelligibile.

26. Exemplum. Pono exemplum, species albi existens in virtute phantastica repræsentat ipsum album singulare cum hîc et nunc, sive album existat, sive non, et tunc album ut sic repræsentatum, habet *esse* tantum imaginabile, quia tunc virtus phantastica cum illa specie repræsentante, quæ proprie dicitur phantasma, potest causare actum imaginandi terminum ad album sic repræsentatum; causata vero specie intelligibili albi ab ipso phantasmate et intellectu agente, quæ est species intelligibilis repræsentat ipsum album, non ut singulare, sed tantum in universali, quia est repræsentativa quidditatis non singularis, nec cum conditionibus singularibus, ut patuit *in primo, dist.* 3. *quæst.* 6. tunc album sic repræsentatum habet *esse* actu intelligibile, quia tunc immediate potest causari actualis intellectio terminata ad album in universali. Et sic potest concedi quod album ut habet *esse* intelligibile, gignitur de albo ut habente *esse* intelligibile, et ista gignitio dicitur tantum metaphorica, quia album ut sic præsens phantasmati, habet esse tantum secundum *quid*; et similiter album ut præsens speciei intelligibili, habet tantum *esse* secundum *quid.* Et ideo conceditur quod gignitur intelligibile ab imaginabili metaphorice, non quod imaginabile aliquomodo causet, sed ex hoc solo, quia a phantasmate partialiter causatur species intelligibilis vere realiter, et quia phantasma repræsentat illud idem objectum cum objecti conditionibus materialibus, et sic habet *esse* imaginabile, et species intelligibilis repræsentat in universali, et non sub conditionibus materialibus, et tunc habet *esse* intelligibile. Et hoc est quod dicit ibi : *Quod ideo rationabiliter dicitur, quia tale* esse *objectivum habet objectum in* repræsentari, *quale habet repræsentativum cor-*

respondens, etc. Et vult dicere, quod quando una species objecti gignitur de alia specie ejusdem objecti eo modo quo species genita repræsentat objectum, et gignens repræsentat, quod etiam eodem modo dicitur unum objectum gigni de alio. Cum ergo species in phantasia, quæ dicitur phantasma sit vere corporalis, quia informat, organum corporale, et species intelligibilis spiritualis, quia informat immediate intellectum ; et similiter phantasma repræsentat corporale, quia objectum cum conditionibus corporalibus et species intelligibilis repræsentat universale, sive naturam in *esse* quidditativo, sequitur quod quando species spiritualis gignitur de corporali, quod etiam objectum repræsentativum per speciem spiritualem dicitur gigni ab objecto corporali, quia ab objecto ut repræsentato a specie corporali, scilicet phantasmate.

7. (m) *Secunda actio poneretur per* ta. *quam de potentia intellecto fieret actu intellectum*, etc. Et nota, quod *objectum potentia intellectum* accipitur pro objecto actu imaginato, et *actu intellectum* accipitur pro objecto actu ab intellectu cognito. Est ergo realis gignitio primo phantasmatis, in quo relucet objectum imaginabile ; secundo, speciei intelligibilis, in qua relucet objectum ut intelligibile, et sicut de phantasmate realiter gignitur species intelligibilis, sic metaphorice de objecto relucente in phantasmate gignitur objectum relucens in specie intelligibili, modo præexposito. Tertia actio realis est gignitio actualis imaginationis, sive actualis actus imaginandi, quo virtus phantastica actu imaginatur objectum relucens in phantasmate, et hic actus gignitur a virtute phantastica et phantasmate, et in tali actu imaginandi, tunc objectum dicitur actu imaginatum, et ut sic, dicitur potentia intellectum potentia, scilicet proxima. Quarta est gignitio realis quæ est actualis intellectionis objecti relucentis in specie intelligibili, qua potentia intellectiva actu intelligit objectum, et talis intellectio causatur ab intellectu agente, et specie intelligibili ; et in isto actu intelligendi objectum habet *esse* intellectum actu, et tunc objectum ut actu intellectum, dicitur metaphorice gigni de objecto potentia intellecto, scilicet de ipso objecto ut actu imaginato, quia ut sic, dicitur potentia intellectum. Est tamen differentia in prima actione et secunda, quia in prima dicitur proprie metaphorice gigni de intelligibili in potentia, intelligibile in actu, quia species intelligibilis per quam objectum habet *esse* intelligibile in actu realiter gignitur a phantasmate, licet partialiter, per quod phantasma objectum est in potentia imaginabile. Sed in secunda reali non dicimus quod actualis intellectio, per quam objectum habet *esse* actu intellectum, gignatur ab actuali imaginatione, per quam objectum habet *esse* intellectum potentia, nec per consequens ita proprie dicimus objectum actu intellectum metaphorice gigni de objecto potentia intellecto, sicut in prima. Sed quia tamen actualis intellectio objecti præsupponit actum imaginandi esse idem objectum, dicimus, non tamen proprie, quod intellectio actualis realiter gignitur de actuali imaginatione, et sic objectum, ut actu intellectum, dicitur metaphorice gigni de objecto potentia intellecto, quia sicut per actualem imaginatio-

nem tenditur a potentia in objectum a potentia, scilicet phantastica, sic per actualem intellectionem tenditur ab intellecto in objectum.

28. Nota etiam quomodo ista differant, objectum potentia intelligibile ; objectum actu intelligibile ; objectum potentia intellectum ; objectum actu intellectum. Primo modo tantum relucet in phantasmate ; secundo modo in specie intelligibili ; tertio modo in actuali imaginatione ; quarto modo in actuali intellectione. Primo modo ut comparatur objectum potentia intelligibile ad objectum actu intelligibile dicitur esse in potentia proxima ad hoc, ut postea sit actu intelligibile, ut vere objectum non relucet in phantasmate dicitur tunc in potentia remota ad objectum actu intelligibile, et ut relucet in specie sensibili existente in sensu exteriori dicitur in potentia imaginabile, et ut relucet in phantasmate dicitur actu imaginabile ; ut vero non relucet in aliquo sensu, dicitur in potentia remota imaginabile.

Duplex est passio. Melius non potest dici.

(n) *Intellectus agens quantum ad secundam ejus actionem includeretur in memoria*, ita quod memoria prout est expressiva notitiæ includit intellectum agentem, et speciem intelligibilem integrantes unam totalem causam notitiæ, sed intellectus agens est principalis causa. *Sed intellectus possibilis quantum ad primam receptionem, qua, scilicet recipit actu intelligibile sibi præsens*, quod tunc est, quando recipit speciem intelligibilem, per quam dicitur objectum actu intelligibile præsens intellectui possibili, tunc talis intellectio dicitur memoria, non tamen productiva, sed conservativa speciei intelligibilis, quæ pertinet ad memoriam activam. *Et quantum ad secundam receptionem, scilicet actualis intellectionis, dicitur intelligentia*, quia tunc habet actualem intellectionem, qua actu intelligit objectum, et qua formaliter dicitur intelligens.

(o) *Et secundum hoc responderi posset ad illa*, etc. Cum dicit, quod propria actio intellectus agentis est abstrahere ; ista abstractio objecti nihil aliud est nisi causare speciem, per quam objectum fit præsens intellectui in ratione actu intelligibilis, ut exposui *lib.* 1. *dist.* 3. *q.* 6. Et sic dicitur transferre objectum de ordine in ordinem, et hoc est proprium intellectui agenti ; nulla autem alia potentia transfert objectum suum de ordine in ordinem, sic intelligendo de ordine corporalium ad ordinem spiritualium. Licet enim virtus phantastica transferat objectum de ordine sensibilium ad ordinem imaginabilium ; patet, quia causando phantasma objecti, tunc objectum est actu imaginabile, quod prius fuit potentia imaginabile, tamen utrobique objectum est præsens cum conditionibus materialibus et corporalibus, ut supra patuit ; nunquam tamen potest causare speciem, per quam objectum sit actualiter intelligibile, quod ut sic, dicitur habere *esse* spirituale pro quanto, scilicet non est præsens sub conditionibus corporalibus, ut supra patuit. Et quod nulla alia potentia sic transferat, probat per argumentum a fortiori, quia hoc magis videtur competere voluntati, cui tamen non competit, quæ licet secundum aliquos, causando actum suum per hoc metaphorice transferat objectum suum de ordine intelligibilium ad ordinem appetibilium, tamen ista translatio non requirit voluntatem agentem, sic intelli-

2[illegible] Actio [illegible] strat[illegible] est [illegible] actio [illegible] lec[illegible] age[illegible]

gendo, hoc est, præparando objectum suum ut sit actu volibile, quia quando objectum est actu intellectum, est actu volibile. Sed non est sic quando objectum est actu imaginatum, est actu intelligibile, nisi enim prius in intellectu possibili esset causata species intelligibilis, per quam est actu intelligibile, nunquam objectum posset poni actu intelligibile, etiam quibuscumque aliis positis in potentiis sensitivis tam interioribus quam exterioribus. Et de hoc prolixe dictum est *in primo, dist.* 3. *q.* 6. ubi probatur necessitas speciei intelligibilis respectu notitiæ abstractivæ objecti.

(p) *Illæ igitur auctoritates affirmant, quod verum est de primo actu intellectus agentis,* etc.

Nota. Hic adverte, quod hoc dictum non est absolute intelligendum, non enim album ut actu visum a potentia visiva, est tunc actu imaginabile, quia necessario requiritur species albi in virtute phantastica repræsentans ipsum in ratione objecti actu imaginabilis. Sed hoc forte dicit quod in virtute phantastica non est ponenda aliqua virtus activa, quæ sit causativa talis speciei, per quam objectum est actu imaginabile, sed causata specie sensibili in sensu exteriori, statim illa causat aliam in virtute phantastica ut causa talis, per quam objectum est præsens virtuti phantasticæ ut actu imaginabile. Si tamen, teneatur prima via, quod concurrat etiam virtus phantastica, ut supra dixi, sic potest sustineri eo modo quod exposui.

SCHOLIUM.

Si teneatur intellectum possibilem efficere intellectionem, dicendum erit, quod ipse cum objecto constituat memoriam, quodque agens tantum transfert objectum de ordine imaginabilium ad ordinem intelligibilium. Ad argumenta posita, n. 13. contra hoc. Ad primum, quod potentia operativa non est activa sui objecti, et ideo intellectus possibilis non est activus speciei, quia sic quodammodo efficeret suum objectum. Ad secundum, bene exponit quomodo intellectus agentis sit omnia facere, scilicet actu intelligibilia. Ad tertium, quomodo veritas principii relucet per actionem intellectus agentis, quia producit speciem, sine eo quod concurrat ad intellectionem immediate. Ad quartum, agens esse perfectius possibili, quatenus respicit sensibilia, non aliter, quia facit intelligibilia, juxta hoc dicendum, possibilem, non agentem, spectare ad imaginem, ut dixi n. 17. Problematicus tamen manet Doctor, sed tenendo non dari distinctionem realem potentiarum, primam viam, quæ ponit agentem tantum esse activum, præfert alteri. De potentiarum distinctione vide Scot. 2. dist. 16. ubi ostendit non distingui realiter inter se, vel ab anima. De speciebus et utroque intellectu, late Doctor. I. dist. 3. quæst. 6. 7. 8.

Si vero teneretur alia via, scilicet quod illud animæ, quod est activum ad intellectionem, est intellectus possibilis, et quod intellectus agens habet tantum actionem abstrahendi objectum, tunc esset dicendum, quod intellectus agens non pertinet ad memoriam; sed actio ejus terminatur ad memoriam, et hoc respectu sensibilium, quia terminatur ad illam formam, per quam objectum actu intelligibile relucet intellectui, et illa est forma constituens perfectam memoriam. Respectu autem mere intelligibilium, puta spiritualium, nullam actionem omnino haberet; et hoc si talia intelligantur non per speciem, vel si per speciem, tamen possunt eam causare virtute propria. Intellectus autem possibilis secundum hoc poneretur pertinere ad memoriam, non tamen ut retinens omne repræsentativum objecti actu intelligibilis; sed etiam ut ex- 18. Intellectus possibilis intrat rationem memoriæ, secundum hanc sententiam.

primens active notitiam actualem.

Et tunc ad illa, quæ sunt adducta contra hoc, posset responderi.

19. Ad argum. posita n. 13. (a) Ad primum, quod potentia operativa non est activa sui objecti, licet sit activa sui actus circa objectum, et ideo non pari ratione potest intellectus possibilis causare speciem intelligibilem, sicut potest causare intellectionem illam.

Quare intellectus possibilis non facit speciem, sicut intellectionem. Ad confirmationem illam, diceretur quod loquendo de potentia, ut dicit respectum, bene distinguitur in activum et passivum ; sed loquendo de illo quod subest respectui, quod communiter intelligimus, cum dicimus *potentia*, quemadmodum dicimus, quod calor est potentia calefactiva, sic non oportet quod activum et passivum distinguant ipsam quia tunc voluntas esset duæ potentiæ.

Vide 1. q. prologi. Intellectus agentis, omnia facere exponitur. Ad aliud, cum arguitur secundum Aristotelem, quod intellectus agens est *quo est omnia facere*, intelligendum est sic, facere omnia actu intelligibilia.

Et hoc habetur ex eo quod sequitur, quod *lumen facit quodammodo potentia colores actu colores*, quia facit eos actu visibiles. Sic intelligendo, quod licet natura absoluta coloris, quæ est in genere Qualitatis, maneat eadem in tenebris, tamen ut sic non est visibilis, intelligendo de potentia propinqua, quia quando oportet duas causas concurrere ad agendum, una earum, scilicet secunda non est in potentia propinqua, nisi alia, scilicet prima concurrente. Ad hoc autem, quod color agat in visum, requiritur alia causa concurrens ad agendum, scilicet lumen, ideo tunc solum est color visibilis in potentia propinqua, quando est actu illuminatus. Hoc modo phantasma non potest gignere speciem intelligibilem, nisi concurrente actione intellectus agentis.

Ille igitur intellectus facit omnia actu intelligibilia, et hoc in potentia propinqua, quia relucentia in speciebus intelligibilibus, quæ prius fuerunt in potentia remota, quia tantum relucentia in repræsentativo materiali, et repræsentante ea sub ratione singularis, non autem dicit, quod agens est, quo est omnia facere actu intellecta. Intellectus agens omnia facit actu intelligibilia quomodo.

Cum igitur concluditur adæquatio (c) intellectus agentis in agendo ad possibilem in recipiendo, debet inferri uniformiter de actione et receptione actu intelligibilis, non de actione et receptione actu intellecti.

Ad tertium, veritas principii videtur in rationibus terminorum ; illæ autem rationes terminorum, ut actu intelligibiles et universales, relucent intellectu per actionem lucis intellectus agentis. Sic igitur videt veritatem (d) principiorum in luce intellectus agentis, non tanquam immediate causante illam visionem, sed mediate, scilicet causando rationes terminorum in *esse* intelligibili, per quas postea causatur actus videndi veritatem principiorum.

Ad quartum diceretur, (e) quod agens est nobilius possibili, præcise ut respicit objecta sensibilia, quia præcise respectu illorum est agens in intellectum possibilem. Solus possibilis et intelligentia, solus etiam pertinet ad memoriam.

20. (f) De isto articulo hoc tenendum videtur, quod illam distinctionem Augustini 10 de Trin. cap. 2. *memoria, intelligentia et voluntas,* comparando ad illam Aristotelis in intellectu agentem et possibilem, sic sibi invicem correspondent, quod solus possibilis est intelligentia, quia solus recipit actum intelligendi, et sic etiam communiter Aristoteles loquitur de intellectu, ut est, quo intelligimus, sive quo recipimus intellectionem, etiam possibilis pertinet ad memoriam, inquantum memoriæ est recipere notitiam habitualem, secundum illud 15. de Trin. 10. *Scientia, quam memoria tenemus*; et sic loquitur Aristoteles quandoque de intellectu possibili, ut est quo scimus, sive ut est quo habemus scientiam, per quam reducitur de potentia essentiali ad accidentalem.

...sibilis ...it no- ...iam.

Sed quoad alium actum memoriæ, qui est gignere notitiam actualem, patet quod hoc competit adhuc intellectui possibili per accidens, quia quando forma activa inest alicui subjecto, actio secundum illam formam per accidens competit eidem, sicut lignum per accidens calefacit; nunc autem illud quo objectum active se habet ad gignendum intellectionem est forma intellectus possibilis; igitur intellectus possibilis saltem per accidens gignit.

Sed si ultra hoc quæras, an conveniat actus gignendi notitiam per se ipsi parti intellectivæ, potest teneri secundum prædicta, vel competere præcise intellectiva agenti, vel præcise intellectui possibili, et secundum hoc iste vel ille diceretur pertinere ad memoriam.

Vel posset poni tertio modo actum gignendi utrique competere, sed agenti tanquam principaliori, et possibili tanquam minus principali. Nec sequitur, si sint uni natura, igitur non possunt habere respectu ejusdem causalitatem principaliorem, et minus principalem. Patet enim instantia de intellectu et voluntate, quarum una secundum multos est activa principalior, et alia subordinata in aliqua actione, et tamen sunt una natura.

(g) Sed ista instantia secundum aliquos non est similis, quia non utraque potentia immediate attingit idem, ut causatum, sed una per operationem suam causatam, movet aliam ad suam operationem.

Breviter, si non teneretur distinctio potentiarum, nec re absoluta, nec relatione reali, sed tantum, quod idem absolutum quodammodo illimitatum est principium immediatum multorum actuum, et sic respectu alterius dicetur alia et alia potentia, tunc prima via probabilis videtur.

COMMENTARIUS.

(a) *Ad primum, quod potentia operativa non est activa sui objecti*, etc. Intellectus agens dicitur causare objectum hoc modo, scilicet quod facit objectum esse actu intelligibile, et facit ipsum actu intelligibile, quando causat speciem intelligibilem objecti; modo potentia mere operativa, tunc objectum, scilicet causandi actum quo percipit objectum, non facit ipsum objectum actu intelligibile, imo ut sic nec præsupponit ipsum ut actu intelligibile, et ideo intellectus potentialis

Quomodo potentia operativa sit activa et non activa.

potest causare actualem intellectionem circa objectum actu intelligibile, non causando speciem intelligibilem, per quam objectum est præsens intellectum, ut actu intelligibile.

(b) *Sic non oportet quod activum et passivum distinguant ipsam, quia tunc voluntas esset duæ potentiæ*; patet,quia eadem voluntas causat actum suum, et sic dicitur activa, et illa eadem recipit actum a se causatum, et ut sic dicitur passiva, et tamen in re est tantum una potentia, sic dicendum est in proposito de intellectu.

(c) *Cum igitur concluditur adæquatio intellectus in agendo, etc.* id est, quod intellectus agens facit omnia objecta actu intelligibilia causandi species intelligibiles objectorum, et tunc intellectus possibilis respectu illarum est receptivus, per quas objecta sunt sibi præsentia ut actu intelligibilia. Sed quia non facit ipsa objecta actu intellecta, scilicet causando intellectionem illorum, ideo possibilis non recipit illa objecta ut actu intellecti, id est, non recipit ab intellectu agente actualem intellectionem illorum cum illa causetur ab intellectu possibilis, et specie intelligibile.

(d) *Sic igitur videt veritatem principiorum in luce intellectus agentis*, etc. id est, quod intellectus agens causando species intelligibiles terminorum, ipsi termini fiunt actu intelligibiles, et præsentes intellectui possibili, et tunc intellectus possibilis una cum speciebus illis causat actualem intellectionem terminorum quibus terminis cognitis, statim habetur veritas principii constituti ex illis terminis. Et de hoc dictum est prolixe *in primo distin.* 3. *quæst.* 4. de sinceris veritatibus.

(e) *Ad quartum diceretur quod agens in nobilius possibili præcise ut respicit objecta sensibilia, quia præcise respectu illorum est agens in intellectum possibilem*, intelligendo tantum de prima actione, scilicet faciente objecta actu intelligibilia, et non actu intellecta, ut supra patuit.

(f) *De isto articulo.* Doctor videtur declinare magis ad hoc quod intellectus agens sit activus notitiæ objecti quam possibilis, ita quod intellectus agens et species intelligibilis per se producunt actum intelligendi possibilis, vere potest dici activus tantum per accidens, quia per speciem intelligibilem quam formaliter habet. No.

(g) *Sed ista instantia secundum aliquos non est similis, etc.* Sed de hoc vide quæ exposivi in quæst. ult. prol. et in 2. dist. 25. *Breviter si non teneretur distinctio potentiarum, nec re absoluta, nec relatione reali*, de quo *in* 2. *dist.* 16. *sed tantum quod idem absolutum quodammodo illimitatum est principium immediatum multorum actuum, etc.* et sic patet iste secundus articulus qui, tamen pro majori parte est prolixe expositus a Doctore *in primo, dist.* 3. *q.* 6. *et* 7. *et* 8. et vide quæ ibi exposui et multa dubia ad expositionem hujus articuli multum valentia.

In isto articulo sunt principaliter dubia : Primum est de objecto intelligibilis ; secundum, de intellectu ; tertium est de utroque simul. Primo instatur, probando quod objectum sit totalis causa sui actus intelligendi, et primo sic, et pono quod essentia divina sit objectum adæquatum intellectus divini, si ipsa non potest immediate causare notitiam sui in intellectu suo, sequitur quod sit imperfecta causa; patet, quia illa dicitur causa Prim[um] dub[ium]

imperfecta, quæ non potest attingere operationem, ad quam ordinatur, et hoc ut causa totalis, modo essentia divina et perfectissima inter omnes, imo super omnes causas.

Secundum. Secundo instatur sic, quanto objectum est perfectius, tanto perfectiori modo operatur, ergo objectum in infinitum perfectius operatur. Hæc consequentia patet in simili per Doctorem, *in primo, dist.* 2. *parte* 1. *q.* 1. ubi arguit sic : Causa, superior est perfectior in causando, ergo in infinitum superior in infinitum est perfectior, et perfectius erit ; patet ergo consequentia. Sed si objectum non haberet totam operationem in voluntate sua, ita quod immediate possit omnem sui notitiam producere, non operaretur in infinitum perfectius.

Tertio instatur sic : Aliquid sic potest supplere vicem objecti, quod potest immediate causare notitiam illius objecti, ut totalis causa, ergo et ipsum objectum poterit esse totalis causa illius notitiæ. Antecedens patet, quia voluntas divina potest se sola immediate causare in intellectu notitiam hominis intuitivam, non concurrente intellectu meo ; patet, quia ipsa potest supplere vicem omnis causæ secundæ, ut ab omnibus conceditur Theologis consequentia ; patet, quia in hoc dicitur supplere vicem alicujus pro quanto, potest producere operationem natam produci a tali objecto, ut patet a Doctore *in prol. q.* 1. et vide quæ ibi exposui. [Voluntas divina potest supplere vicem causæ secundæ.]

Quarto instatur sic : Voluntas divina potest immediate, ut totalis causa, causare visionem essentiæ divinæ formaliter infinitæ in aliquo intellectu creato ; ergo multo magis essentia divina poterit causare, ut totalis causa, notitiam intuitivam sui in intellectu creato, posito quod ipsum possit immediate movere. Antecedens est notum, consequentia patet ; tum quia in hoc voluntas perfecte suppleret vicem illius essentiæ ; tum quia essentia est origo et fundamentum omnis perfectionis voluntatis divinæ, ut patet supra, *q.* 1. *quodl. et in q.* 7. *et in* 1. *d.* 8. *q.* 3.

Quinto instatur sic : Aliqua causa imperfectior est totalis causa propriæ operationis, Antecedens patet, quia ignis est totalis causa generandi alium ignem ; similiter calor est totalis causa causandi calorem in subjecto. Consequentia patet, tum quia actio consequitur entitatem ; ergo quando entitas est perfectior, et actio erit similiter. Tum, quia licet Doctor, *in primo, dist.* 3. *q.* 7. dicat quod ideo intellectus creatus non potest esse causa totalis actus intelligendi, quia est natus operari circa totum ens, et habet totum ens pro objecto, tamen concedit quod agens inferius potest esse totalis causa, quia limitatum ad operandum circa determinatam materiam. Sic in proposito arguo de objecto, puta lapide, quod potest immediate causare notitiam sui, quia respicit et determinatam actionem, et determinatum receptivum. Si ergo aliqua causa imperfecta est totalis causa suæ actionis, multo fortius objectum perfectius erit totalis causa suæ operationis, sive notitiæ suæ. Nota.

Sexto instatur sic : Intellectus in ratione objecti actu intelligibilis causat notitiam sui intuitivam in seipso, ergo aliquod objectum est causa totalis sui actus. Antecedens patet, quia intellectus separatus perfecte seipsum cognoscit per essentiam suam, ut patet

Quomodo intellectus sit simplex. a Doctore, *in* 2. *dist.* 7. *q.* 8. Consequentia similiter patet, quia cum intellectus sit simplex, et omnino ex natura rei indistinctus, non potest distingui in duo quorum unum sit ut potentia, et aliud ut objectum, vel totum causat ut potentia, vel totum causat ut objectum ; si secundo, habet, intentum ; si primo, est contra Doctorem, qui vult quod intellectus non sit totalis causa.

Septimo instatur, objectum, ut totalis causa, potest immediate causare speciem intelligibilem sui in intellectu sibi proportionato. Hoc patet a Doctore *præsenti q.* quare etiam non potest immediate, ut totalis causa, causare notitiam sui, cum hoc sit magis propria operatio ejus, quam causatio speciei intelligibilis ; tum etiam, quia ex quo intellectus mere passive se habet respectu speciei intelligibilis, maxime quando illa causatur a mere objecto intellectuali, sive spirituali, ut patet *præsenti q.* Sequitur quod etiam respectu notitiæ objecti mere passive se habebit, vel saltem est assignanda ratio diversitatis.

Octavo instatur sic : Notitia objecti est sic propria operatio objecti, quod unitatem, specificationem et distinctionem habet a solo objecto, ergo talis notitia erit ab objecto, ut totali causa. Antecedens patet a Doctore *in primo, dist.* 3. *q.* 7. consequentia patet, quia si talis notitia esset etiam ab aliquo alio quam ab objecto, tunc ab illo ita haberet unitatem et distinctionem, sicut ab objecto, quod est falsum.

Nono, aliquod objectum continet virtualiter aliquem intellectum, ergo potest in illo intellectu immediate causare notitiam illius intellectus ut totalis causa, et hoc et in ratione objecti actu intelligibilis. Consequentia patet, quia aliter non contineret ipsum, ut totalis causa. Antecedens patet, quia forte suprema essentia creata continet intellectum humanum, vel saltem ipse Deus continet.

Decimo instatur, intellectus seipsum movet, potentialis causa ad notitiam sui, ergo et quemlibet alium, quem immediate potest movere, movebit ut totalis causa ad notitiam. Antecedens patet supra. Consequentia etiam patet per illam propositionem Doctoris, scilicet quod *quando aliquid movet aliud immediate quodlibet ejusdem rationis, simili modo potest movere.* Vide *in prol. q.* 3. *et in secundo dist. nona*, et vide quæ exposui circa illam propositionem.

Secundo principaliter instatur, probando quod intellectus sit totalis causa intellectionis objecti : Primo, quia si intellectus divinus, cum sit formaliter infinitus, non sit totalis causa intellectionis objecti, sequeretur quod non esset infiniti vigoris, ut patet. Primu[m]

Secundo, voluntas ponitur totalis causa sui actus ; ergo et intellectus. Antecedens videtur verum, consequentia patet, quia intellectus intensive non est minoris perfectionis, quam voluntas ; tunc etiam, quia uterque habet idem objectum, et sub eadem ratione formali ; ergo si voluntas est totalis causa circa idem objectum, sequitur quod similiter intellectus erit totalis causa. Secun[-]dum

Tertio instatur, quia quanto potentia est perfectior, tanto perfectius operatur ; ergo si aliqua est in infinitum perfectior, sequitur quod in infinitum perfectius operatur, sed non Tertiu[m]

perfectius operaretur in infinitum, si se sola, et ut totalis causa, non operetur circa objectum.

Quartum. Quarto instatur, intellectus est potentia perfectissima inter potentias productivas creatas; ergo specialiter debet habere propriam operationem, et sibi soli competentem; sed si non esset totalis causa intellectionis, tunc non esset perfecta, et propria operatio ipsius intellectus, patet, quia illa operatio dependeret ab alio extrinseco, sicut creare est propria operatio voluntati divinæ, quia soli illi convenit, et nulli alteri, nec totaliter, nec partialiter, sic in proposito.

Quintum. Quinto instatur sic: Aliquis intellectus creatus virtualiter continet aliquod objectum; ergo potest esse causa totalis illius. Consequentia patet, quia continens virtualiter aliud, potest immediate causare notitiam illius, ut patet a Doctore *quæst.* 14.

Sextum. Sexto instatur: Aliquod ens imperfectius est causa totalis suæ actionis ut supra patuit; ergo a fortiori, intellectus erit causa totalis operationis, propriæ, scilicet intellectionis objecti. Si dicatur, ut dicit Doctor *in primo, dist.* 3. *q.* 7. quod non potest poni causa totalis, quia respicit omne ens, etc. Contra, quia voluntas similiter respicit omne ens, et tamen secundum aliquos et forte secundum Doctor, ipsa ponitur causa totalis sui actus. Et posito quod non ponatur causa totalis actus volendi, tamen respectu actus nolendi videtur quod sit totalis causa, quia objectum nolitionis est tantum privatio boni, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 25. Et sic talis privatio nullius est activa, ut patet.

Septimum. Septimo instantur sic: Intellectus ut potentia mere intellectiva, est causa totalis notitiæ sui, patet, quia a nullo alio causatur; perfecte enim seipsum intelligit, præsertim loquendo de intellectu separato; ergo saltem respectu suæ notitiæ erit totalis causa.

Octava instatur sic: Intellectus potest esse totalis causa notitiæ perfectioris; ergo et notitiæ imperfectioris. 34. Octavum. Consequentia patet per Doctorem *in* 2. *dist.* 18. Potens producere perfectius, potest producere imperfectius ejusdem rationis. Si ergo intellectus potest ut totalis causa, producere notitiam sui, quæ est satis perfectior notitia lapidis, et tamen est ejusdem rationis, sequitur quod a fortiori poterit, ut totalis causa, producere notitiam lapidis; ergo objectum non concausaret secum active.

Nonum. Nono instatur sic: Sicut se habet potentia factiva circa objectum factibile, ita potentia operativa circa objectum suum. Sed potentia factiva circa suum objectum se habet ut totalis causa, ita quod objectum non concurrit aliquo modo active; hoc patet discurrendo in omnibus factivis, calor enim, qui est potentia factiva circa calefactibile, mere active se habet circa illud, sic quod calefactibile nullo modo concurrit active; ergo similiter potentia operativa circa suum objectum, imo hoc videtur a fortiori propter perfectionem potentiæ operativæ; ergo objectum non concurrit active cum potentia. Et similitudo inter potentiam factivam et activam patet, quia utraque respicit objectum circa quod operatur.

Decimum. Decimo et ultimo instatur sic: Si intellectus divinus moveretur a perfectissimo objecto creato ad notitiam illius, etiam posito quod moveretur, ut a partiali causa, vilesceret; ergo et

intellectus supremus creatus, si moveretur ab objecto imperfectiori se, tunc vilesceret ; ergo talis intellectus etsi possit moveri ab objecto perfectiori vel æquali, non tamen ab imperfectiori, quia tunc vilesceret, sicut intellectus divinus. Confirmatur, quia intellectus divinus non dicitur vilescere, quando movetur ab essentia divina, ut patet a Doctore *in prol. quæst. penult. et d.* 39. *et hic in quodl.* et hoc est, quia movetur ab objecto formaliter infinito. Sic videtur dicendum in proposito, et sic patet ista conclusio.

35. Tertio principaliter instatur, probando quod intellectio objecti non sit ab intellectu et objecto, ut a duabus causis partialibus integrantibus unam totalem. Et primo sic, quia accipio perfectissimum intellectum creatum, puta intellectum supremi Angeli, et accipio lapidem pro objecto actu intelligibili intuitive. Tunc sic, si intellectus ille non potest causare notitiam lapidis, nisi simul concurrat lapis active ad hujusmodi intellectionem, sequitur quod talis intellectus dependet a lapide, respectu suæ propriæ operationis, qualis est intellectio, quod videtur multum vilificare intellectum illum supremum, scilicet quod non possit propriam operationem elicere, nisi in eliciendo simul concurrat tale objectum imperfectissimum in operatione ad talem potentiam.

Secundo instatur, quia si intellectio lapidis simul dependet a lapide et intellectu, ergo includit relationem dependentiæ essentialis ad intellectum et lapidem ; et tunc quæro, aut includit præcise unam terminatam ad intellectum et objectum, aut aliam et aliam. Non prima, quia eadem relatio numero non respicit duos terminos æque primo ; non secundo, quia tunc idem effectus numero pluribus dependentiis essentialibus simul dependeret, quod videtur impossibile, etiam apud Doctorem.

Tertio instatur, quia tunc eadem intellectio æque esset naturalis similitudo intellectus, sicut et objecti, patet, quia Doctor *in præsenti, q.* probat objectum esse causam activam intellectus, per hoc quod intellectio est naturaliter a potentia intellectiva, sicut ab objecto, quod tamen Doctor non concedit. Et quod sequatur, patet, quia Doctor *in præsenti, q. et in primo, dist.* 3. *q.* 7. probat objectum concurrere active ad notitiam sui, per hoc quod talis notitia specificatur ab objecto. Cum ergo magis intellectus sit causa talis notitiæ, sequitur quod illa notitia æqualiter, vel magis specificabitur ab intellectu, quod tamen est falsum, nec a Doctore conceditur, cum sit idem intellectus respectu omnium intellectionum ; ergo. Similiter sequitur quod notitia æque dependebit ab intellectu in ratione mensurabilis, sicut etiam ab objecto, si talis notitia æque causetur ab utroque. Patet hoc, quia Doctor *in præsenti q.* per hoc probat notitiam dependere ab objecto in ratione mensurabilis, quia causatur ab objecto, sive quod ideo objectum est causa notitiæ, quia notitia dependet ab illo ut mensurabile ; ergo cum intellectus sit æque, vel magis causa notitiæ, sequitur quod talis notitia erit æque mensurabilis ab objecto, et tunc eadem notitia essentialiter refertur ad objectum et intellectum, quod est impossibile, ut supra patuit.

Quomo. concur. objectu.

Quomo. notitia pendeat objecto.

Quarto instatur et quæro, si intel- 36.

lectio est necessario a potentia et objecto, aut ideo est, quia repugnat intellectui posse illam producere ; et hoc non, quia intellectus est valde perfectior ; ergo est tantæ activitatis, quod potest eam producere, aut quia objectum, ut necessario concurrit ; et hoc non, quia posita causa sufficienti alicujus effectus, potest poni effectus. Modo si intellectus est ex se causa sufficiens notitiæ, puta lapidis, sequitur quod lapide non concurrente active, quod possit immediate produci ab intellectu, nec apparet ratio manifesta, scilicet quod intellectus non sit sufficiens causa.

[...]ectio [...]actio [...]nens. Quinto instatur, quia intellectio est actio immanens, ut supra patuit, *quæst.* 13. ergo ad illam non concurrit objectum active, quia intellectio non recipitur in objecto, ut patet, sed tantum in intellectu. Nec valet dicere, ut dicit Doctor *in primo*, *dist.* 3. *quæst.* 7. quod quando concurrunt duæ causæ partiales ad eamdem actionem immanentem, quod sufficit quod recipiatur in una earum. Sic est in proposito, quia intellectio recipitur in intellectu. Contra, quia quando objectum causat intellectionem, aut agit actione immanente, aut actione transeunte ; non primo, quia illam non recipit ; non secundo, quia tunc intellectio esset actio transiens, et sic eadem actio esset transiens et immanens, quia ut esset ab objecto esset transiens, et ut esset ab intellectu esset immanens, quod videtur omnino falsum.

Sexto instatur sic : Si intellectus et objectum necessario concurrunt ut duæ causæ partiales, aut concurrunt ex æquo, et æque perfecte, aut non æque perfecte, sed una perfectius altera ; non primo, tum quia Doctor *hic et in primo, dist.* 3. *quæst.* 8. vult, quod una sit principalis. Tum, quia tunc idem effectus indivisibilis æque perfecte esset ab una, sicut ab alia, et per consequens cum sit indivisibilis, posita una, alia remota, adhuc effectus ille esset ab una sola, aliter non esset æque perfecte ab una, sicut ab alia. Sequitur secundo, quia tunc effectus haberet perfectius *esse* ab una quam ab alia ; ergo haberet aliquam perfectionem ab una quam non haberet ab alia, aliter non esset perfectius, nec perfectius *esse* haberet ab una magis quam ab alia. Et si aliquam perfectionem haberet ab una, quam non haberet ab alia, tunc idem effectus numero non esset a duabus causis partialibus unam totalem integrantibus, quia pono quod intellectio illa sit causata æque immediate a duabus illis causis, ita quod tota sit a duabus, et non ab una sola.

Septimo instatur, et pono quod intellectio sit causata ab intellectu, et ab objecto intensa ut duo, et quod objectum semper agat æque intense, et secundum totam virtutem, sicut dicit Doctor *in præsenti quæst. et in primo, dist. quæst.* 7. Objectum enim præsens agit simpliciter toto conatu, et secundum totam ejus virtutem. Deinde pono quod intellectus magis conetur circa illam intellectionem jam causatam, quod est possibile, ut patet *præsenti quæstione*, puta quod voluntas magis ac magis firmet eum in tali cognitione, certum est tunc quod illa intellectio fit intensior ; ergo aliquis gradus intellectionis mere causatur ab intellectu, et non ab objecto, tunc ultra, ergo ille intellectus potest ut totalis causa causare omnes alios gradus intellectionis præcedentes. 37.

Speculare hæc omnia.

Probatur, tum quia sunt ejusdem rationis cum gradibus sequentibus, tum quia si potest in gradum perfectiorem, a fortiori, potest in gradum imperfectiorem, ut patet; ergo tota intellectio potest esse a solo intellectu. Patet, quia ipse secundum omnem gradum potest esse ab intellectu, ut probavi; ergo et secundum totum suum *esse*, hoc patet recte consideranti.

Octavo instatur, et pono quod lapis sit præsens intellectui Angeli in ratione objecti actu intelligibilis. Si intellectio lapidis de novo causatur in intellectu Angeli, quod est possibile secundum Doctorem *in secundo, dist.* 3. *quæst.* 11, quæro a quo causatur, si ab intellectu solo habetur propositum; si ab intellectu et lapide, contra, quia corpus non agit aliquid in alio, nisi approximetur illi localiter, hoc patet a Doctore *in præsenti quæst.* sed non potest approximari localiter intellectui Angeli, cum ille intellectus non sit in loco circumscriptive; tum etiam videtur mirabile quod corpus mere materiale possit causare intellectionem, quæ est mere spiritualis.

Nono instatur, quia si intellectio esset simul ab intellectu et objecto, tunc sequeretur quod esset partim univoce producta, et partim æquivoce. Univoce, quia ab objecto, patet, quia ponitur naturalis similitudo objecti, et æquivoce, quia ab intellectu. Sed de hoc est inconveniens, quod idem effectus numero partim sit æquivoce productus, et partim univoce. Secus quando idem effectus est a pluribus causis essentialiter ordinatis et totalibus, quia tunc secundum alium et alium respectum ad aliam et aliam causam dicitur univoce et æquivoce produci, ut patet a Doctore, *in primo, distinct. tertia, quæst.* 8. sed non sic videtur, quando partialiter causatur ab una, et partialiter ab alia.

Decimo instatur, et pono quod objectum fiat ita perfectum, quod contineat causalitatem potentiæ, hoc videtur possibile, quia licet, sicut dicit Doctor quod quantumcumque objectum intendatur, nunquam erit formaliter potentia, tamen poterit continere virtualiter potentiam, quia si objectum intenderet in infinitum, tunc virtualiter contineret intellectum; ergo et causalitatem ejus, ergo a solo objecto poterit causari notitia sui in intellectu illo, quem virtualiter continet; ergo non apparet ista necessitas, scilicet quod intellectus et objectum necessario concurrant ad causandum simul notitiam objecti. Et omnis pluralitas semper vitanda est, ubi non apparet manifesta necessitas ponendi talem pluralitatem.

Respondeo ad instantias contra primum. 3. Resp ad d Ad ri mo

Ad primam concedo, quod essentia divina est perfectissima causa, vel quasi causa intellectionis tam sui quam omnium contentorum, et quod perfectissime causa, in suo tamen ordine causandi, et sic inter omnes causas, quæ tantum partialiter causant, ipsa perfectissime causat sic, quod non est objectum aliquod, quod ita perfecte moveat ad notitiam sui et contentorum, sicut essentia divina; non autem pertinet ad perfectionem essentiæ divinæ, quod ipsa sit totalis causa notitiæ sui et contentorum respectu intellectus divini, quia hoc sibi omnino repugnat. Sicut etiam ponitur quod ipsa perfectissime causat effectum in creaturis in suo ordine causandi, scilicet quia ipsa ponitur simplici-

ter prima causa, et tamen apud Philosophos non conceditur quod ipsa sola possit immediate attingere omnem effectum, quem ut prima causa attingit, concurrentibus secundis causis, ut supra patuit, *quæstione* 7. Sic dicendum est in proposito, esset bene imperfecta causa, si perfectissime non posset causare notitiam sui et contentorum, ut objectum actu intelligibile, loquendo de modo causandi ipsius objecti, ut objectum est, quia ut sic tantum quia ut sic, tantum natum est partialiter concurrere, et non ut totalis causa.

Ad secundum. Ad secundam concedo quod quanto causa est perfectior, perfectiori modo causat, et si est infinita quantum in se, potest infinite causare, et sic perfectissime, et sic concedo quod essentia divina perfectissime, imo infinite movet intellectum divinum ad sui notitiam. Sed cum infertur, ergo ut totalis causa, negatur, quia hoc non pertinet ad perfectionem causæ objectivæ, quia causa objectiva proprie tantum partialiter concurrit, ut supra dixi.

Posset tamen dici unico verbo, ad ista duo argumenta, quod essentia divina est causa totalis notitiæ sui et aliorum, et hoc formaliter vel realiter. Nam ipsa per realem identitatem continet intellectum divinum, et ideo ipsa realiter habet unde possit causare omnem notitiam, tam sui quam omnium contentorum ; esset bene imperfectior, si cum illa necessario concurreret alius intellectus realiter distinctus.

39. Ad tertium. Ad tertium concedo, quod eo modo quo supplet vicem objecti, quod ipsum objectum, si esset in se præsens, et posset immediate movere intellectum, eodem modo causaret notitiam sui et contentorum. Cum dicitur, quod voluntas divina potest se sola causare notitiam essentiæ divinæ in intellectu meo, dico, quod hoc potest habere duplicem sensum. Primo, quod præcise suppleat vicem objecti ut objecti. Alio modo, quod suppleat vicem objecti simul, et potentiæ ; primo modo non est verum, quia objectum ut objectum, non est natum esse causam totalem notitiæ, et sic non potest hoc modo supplere vicem. Secundo modo concedo, quia tunc ipse supplet vicem essentiæ ut objecti, et intellectus creati ut potentiæ intuitivæ, et hoc ideo est, quia ipsa continet intellectum creatum secundum totam ejus entitatem, et continet etiam essentiam secundum perfectam identitatem, ut supra patuit. Cum infertur, ergo et essentia sic potest immediate causare notitiam illam ut totalis causa, concedo, si tamen potest immediate movere intellectum creatum ; ejus oppositum probatum est supra, *quæst.* 14. nec tamen sequitur, quod tunc causet illam in ratione præcise objecti ut objectum est, sed quia ipsa essentia est objectum actu intelligibile formaliter productivum notitiæ sui in intellectu creato, si tamen posset ipsum immediate movere, et continet virtualiter secundum totam entitatem omnem intellectum creatum, tunc supplet vicem intellectus creati. Et sic eadem essentia ut est objectum actu intelligibile, est partialiter motiva ad sui notitiam, et ut continet virtualiter intellectum supplet vicem potentiæ. Et patet melius, si essentia divina causaret immediate notitiam lapidis in intellectu Socratis, non suppleret vicem lapidis ut causa totalis, quia la-

pis ut objectum actu intelligibile non movet, nisi partialiter, eo ergo modo quo lapis natus esset movere, eo modo suppleret, nec similiter suppleret vicem intellectus Socratis ut causa totali, quia præcise eo modo suppleret vicem potentiæ, quo ipsa potentia nata esset causare, et quia non esset nata causare, nisi tantum partialiter, ideo eodem modo præcise suppleret vicem potentiæ ; patet ergo quomodo essentia causaret notitiam ut totalis causa, quia tantum causaret supplendo vicem objecti et potentiæ, eo præcise modo quo objectum et potentia concurrunt.

40. Ad quartum. Ad quartum, patet ex dictis ad tertium.

Ad quintum. Ad quintum, concedo quod aliquod ens est causa totalis alicujus actionis, et tamen negatur quod ens perfectius possit esse totalis causa suæ intellectionis. Et ratio diversitatis potest assignari ex duobus :

Primo, quia est aliquis effectus, qui ex natura sua non potest esse nisi a duabus causis partialibus, unam totalem integrantibus, vel ab alia causa perfecte virtualiter continente secundum totam entitatem utramque causam partialem ; et patet, quia filius sic est a patre et matre, ut a duabus causis partialibus, quod est impossibile esse ab una earum ; posset esse tamen immediate a Deo, quia continet virtualiter causalitatem utriusque causæ. Sic videtur dicendum de actu intelligendi, quod sit talis entitas, cui repugnet esse totaliter ab objecto, vel totaliter a potentia, sed præcise competit sibi esse ab utroque partialiter concurrente, vel ab aliquo continente virtualiter causalitatem utriusque ut dixi de prole.

Secundo potest assignari ratio quasi a priori, quia intellectus, cum sit potentia perfectior omni sensitiva necessario habet aliquam operationem sibi propriam, et nullam habet nisi actum intelligendi, qui actus, si non esset effective a potentia, illa non diceretur operatio propria illius potentiæ ; patet, quia tunc se haberet ad illam in pura potentia contradictionis, sicut calor in ligno non dicitur operatio, sive actio propria ipsius ligni, cum tantum se habeat ad illum in pura potentia receptiva. Et ultra, quia intellectio objecti dicitur etiam operatio propria illius ; patet, quia illi soli convenit, nam intellectio lapidis non convenit homini et non diceretur propria, nisi aliquo modo esset ab illo causata, vel saltem ab aliquo virtualiter continente ipsum ; patet ergo quare intellectio non potest esse nec a solo objecto, nec a sola potentia, sed tantum ab utroque partialiter, et sic patet quomodo aliqua causa inferior potest esse totalis causa sui effectus, et tamen superior non poterit.

Ad sextum, dico primo, quod quando objectum est distinctum præter opus intellectus, quod tunc partialiter concurrit, et potentia similiter partialiter. 41.

Dico secundo, quod quando idem intellectus seipsum intelligit, quod illa intellectio est partialiter causata ab intellectu, et partialiter ab essentia, cujus est talis intellectus, ita quod illa essentia movet intellectum suum ad sui notitiam et omnium, quæ per identitatem continet, sicut etiam essentia divina immediate movet intellectum divinum ad sui notitiam et omnium per identitatem contentorum, et sic movet in ratione objecti,

etiam ad notitiam sui intellectus; sic videtur dicendum in proposito. Et posito quod nulla penitus esset distinctio præter opus intellectus inter objectum et potentiam, ita quod idem penitus indistinctum esset objectum intelligibile, et potentia intellectiva, tunc in isto casu diceretur quod idem ut objectum actu intelligibile esset realiter totalis causa notitiæ suæ, quæ notitia realiter reciperetur in ipso, et similiter ut potentia esset realiter totalis causa notitiæ, quæ reciperetur in tali potentia, nec tamen essent duæ causæ totales respectu ejusdem notitiæ, imo tantum una in re, licet ratione distinguerentur, idem intellectus ut realiter consideratum est objectum et potentia.

[Ad] septimum. In [An]gelo est [in]tellectus [a]gens. Ad septimum, dico primo, quod forte objectum non potest ut totalis causa, immediate causare speciem intelligibilem, quia etiam Doctor non negat intellectum agentem in Angelo, ut patet in *secundo, dist.* 3. *quæst.* 11. *et dist.* 9. De hoc alias dictum est.

Dico secundo, quod posito quod objectum sit causa totalis speciei intelligibilis, loquendo de objecto speciali, dico tunc, quod non est simile de intellectione objecti, et de specie intelligibili, quia intellectio ponitur operatio propria intellectus, ut supra patuit, ideo necessario concurrit active ad illam; sed species intelligibilis non ponitur operatio propria intellectus, imo præsupponitur operationi propriæ, cum pertineat ad memoriam, ideo se semper habet ex parte objecti, et per consequens bene immediate potest esse ab objecto ut a totali causa, et non a potentia. Sed postea esset difficultas, quomodo objectum possit immediate causare speciem intelligibilem repræsentatem naturam universalem, dictum est *in secundo dist.* 3. *q.* 11. *et dist.* 9.

Ad octavum responsum est *in secundo, dist.* 3. *q.* 10. ubi ostendit quod quamvis actus intelligendi esset ab intellectu etiam ut a causa principali, tamen unitatem specificam habet præcise ab objecto; vide in illis dubiis, quæ exposui ibi. 42.

Ad nonum. Ad nonum, dico primo, quod nullum objectum creatum continet virtualiter aliquem intellectum etiam infinitum, et hoc secundum totam ejus entitatem, de quo satis dictum est supra, quæst. 14. et *in secundo, dist.* 3. *q.* 10. Dico secundo, quod hoc posito, scilicet quod contineat virtualiter secundum totam entitatem, adhuc non supplebit vicem in ratione objecti ut totalis causa, ut supra exposui, et dic hîc pariformiter, sicut supra dictum est ad tertium.

Ad decimum. Ad decimum, negatur quod si potest seipsum movere ut totalis causa, quod quemlibet aliquando possit sic movere. Et ratio, quia quando seipsum movet ad notitiam sui, illa notitia est propria operatio realiter unius et ejusdem rei, licet diversimode consideratæ; sed quando movet alium intellectum, tunc ille alius si debet habere illam intellectionem, ut operationem sibi propriam, requiritur necessario quod active se habeat ad illum, ut supra dixi, et ponuntur hîc distincta præter opus intellectus, ideo eadem operatio non potest dici propria utrique, nisi utrumque active concurrat, et sic patet responsio.

Secundo principaliter respondet ad instantias contra secundum principale. Ad primam, dico sicut dixi ad

primam contra primum dubium principale.

43. Ad secundum, dico primo, quod objectum, saltem cognitio objecti, concurrit ad actum voluntatis, saltem partialiter, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 25. licet non ita expresse affirmet, tamen hîc videtur affirmare ex hoc quod dicit, quod fruitio in patria differt specie a fruitione in via, et hoc propter aliam et aliam præsentiam objecti fruibilis, ut patet *in* 3. *d.* 31. *et in* 4. *dist.* 49. quod non esset verum, nisi objectum active se haberet ad actum voluntatis. Cum dicitur de actu volendi, dico, quod si ille non causatur ab objecto volibili, tamen erit partialiter causatus a notitia actuali illius objecti, et hoc sufficit. Dico secundo, quod tenendo, quod voluntas sit totalis causa sui actus, non est simile de intellectu et voluntate. Non enim Doctor concedit intellectum esse totalem causam actus intelligendi, quia sequeretur excessiva perfectio in ipso intellectu, quia ex hoc sequeretur quod intellectus contineret virtualiter omnia objecta intelligibilia, quia illæ intellectiones non ponerentur contineri virtualiter in illis objectis, sed tantum in ipso intellectu. Si enim objecta ponerentur causæ necessario concurrentes ad eorum notitiam, et intellectus posset notitiam illorum immediate ut totalis causa causare, bene sequeretur quod intellectus virtualiter contineret omnia intelligibilia, et sic posset esse infinitæ perfectionis, ut patet *in* 1. *dist.* 2. *p.* 1. *q.* 1. *et in secundo, dist.* 3. *q.* 10. Sed ponit Doctor objectum necessario concurrere ut causa partialis, quia intellectus respicit ipsum objectum absolute; ergo si esset causa totalis, ex quo est etiam potentia receptiva, et sibimet optime præsens, tunc posset immediate causare notitiam omnis objecti, etiam omnino absentis, ut patuit *in primo, dist.* 3. *q.* 7. Sed non esset sic de voluntate, quia ipsa non respicit objectum absolute, sed tantum ut cognitum, cum non possit elicere actum circa aliquod objectum, nisi ut præcognitum; et ideo stante cognitione objecti, potest voluntas esse immediata causa suæ volitionis. Et hæc est principalis ratio quare Doctor ponit objectum concurrere active, et quare solus intellectus non potest esse totalis causa ultra alias causas a Doctore assignatas, minus tamen evidentes, imo magis persuasiones, pro nunc non pertracto, sustinendo opinionem quod voluntas sit totalis causa sui actus.

Quomodo differat fruitio in patria a fruitione in via.

Quomodo concurrit objectum intellectionem.

Ad tertium, dico ut dixi ad primum contra primum dubium principale, et sic concedo quod intellectus divinus est causa perfectissima, et perfectissime et infinite suo modo causat notitiam essentiæ in suo tamen ordine causandi, qui potentiæ convenit ut potentia intellectiva, et talis ordo est præcise partialiter causare.

Ad quartum, concedo quod intellectio est operatio propria intellectus. Et cum infertur quod non esset propria, nisi esset totalis causa, dico quod operatio propria potest multipliciter intelligi. Primo, quod præcise illi soli conveniat sic operari ut totalis causa operationis, sicut dicimus quod creare soli Deo convenit. Secundo dicitur propria, quia talis operatio modo speciali convenit, et sic causare vermem est propria actio soli Deo conveniens, ut præcise causæ primæ et perfectissimæ, et hoc modo nulli alteri convenit; po- 44

test tamen convenire causis secundis, non tamen eodem modo, licet ponantur causæ etiam totales. Tertio dicitur operatio propria, quæ licet sit a duabus causis partialiter concurrentibus, erit tamen utrique causæ propria, secundum tamen alium et alium modum operandi, et sic intellectio dicitur propria operatio intellectus, quia soli intellectui convenit sic operari in ratione potentiæ operativæ, et objecto convenit in ratione objecti operativi. Concedo ergo quod intelligere est propria operatio intellectus sic, quod nulli alteri convenit sic operari in ratione potentiæ operativæ, et tamen cum hoc etiam stat quod sit operatio propria ipsius objecti modo præintellecto.

Ad quintum, dico primo, quod nullus intellectus creatus continet virtualiter aliquod objectum realiter distinctum, et hoc secundum totam ejus entitatem, ut exposui supra, *quæst.* 14. *et in secundo*, *dist.* 3. *q.* 10. Dico secundo, quod hoc concesso, quod tunc potest supplere vicem objecti modo præexposito supra.

Ad sextum, patet responsio supra quare scilicet intellectio necessario est tam ab objecto quam a potentia, nec illa ratio adducta per Doctorem est præcisa ratio, quare intellectus non ponitur totalis causa, sed est una bona congruentia, ut patet intuenti, sed prima ratio assignata est multum evidens, ut patet ibi.

Ad septimum patet responsio supra.

Ad octavum patet similiter responsio. Et ultra dico, quod intelligitur dictum Doctoris de effectu ejusdem rationis, id est, ejusdem speciei, quia ignis est nobilior forma substantiali aquæ, et tamen non sequitur quod si potest producere formam substantialem ignis in aliqua materia, quod etiam possit producere formam substantialem aquæ; sic in proposito, nam notitia intellectus differt specie a notitia lapidis.

Ad nonum, negatur similitudo illa de potentia factiva et operativa, quia factiva præcise respicit passum ut receptivum.

Ad decimum, dico quod diceretur intellectus divinus vilescere, quia est formaliter infinitus, et ideo non posset recipere aliquid de objecto, etiam infinito realiter distincto, quia hoc esset imperfectionis. Sed non est sic de intellectu creato, cum sit finitus et limitatus. Sed de hoc alias patet.

Ad instantias contra tertium principale. Ad primam dico, quod dependere ab alio in causando contingit multipliciter. Primo, quod habeat virtutem ab alio, et motionem sive causalitatem ab illo. Secundo, quod habeat propriam causalitatem, et non in essendo, nec in causando ab alio dependeat, sed tamen se solo non possit attingere effectum, vel quia talis non est natus esse præcise ab uno illorum, vel quia effectus est operatio est virtutis, ut supra dixi. Primo modo sonat imperfectionem, sed non secundo modo, quia tunc essentia divina, vel intellectus divinus diceret imperfectionem, cum sola essentia non possit causare intellectionem sui, nec simul intellectus divinus, ut supra patuit. Sic in proposito, posito quod Angelus agat active, partialiter tamen, et lapis similiter, tunc talis intellectus respectu notitiæ lapidis esset imperfectus ex hoc solo, quod causat effectum communem, esset tamen imperfectio in

45. Dependere ab alio potest intelligi multipliciter.

illo intellectu, recipiendo novam intellectionem partialiter ab ipso lapide, quia tunc se habet in potentia passiva receptiva respectu lapidis partialiter causantis intellectionem sui in intellectu angeli. Dico secundo, quod non est inconveniens ponere talem imperfectionem in Angelo, quia ex quo non est simpliciter illimitatus, nec formaliter infinitus non potest virtualiter continere omne intelligibile secundum totam eorum entitatem, et ideo non est mirum, si ad cognitionem aliorum objectorum a se recipiat aliquam perfectionem ut a causa partiali, et minus principali; esset tamen inconveniens, si intellectio, quam Angelus habet de seipso, esset causata etiam partialiter ab aliquo alio ente creato, quia tunc non haberet ex sua naturali perfectione unde seipsum posset cognoscere.

Cum Angelus non sit infinitus est aliqua imperfectio in ipso.

Ad secundam dico, quod sunt plures dependentiæ particulares, sicut et plures causæ partiales, et una totalis aggregata ex illis pluribus. Et cum dicitur, quod est impossibile idem pluribus dependentiis dependere per rationem Doctoris, dico, quod loquitur de pluribus dependentiis totalibus, quibus totaliter dicitur a pluribus dependere; nec loquor de totalibus, quæ sunt ad plures causas totales essentialiter ordinatas, quia de talibus loquendo idem potest pluribus dependentiis dependere, ut exposui *in* 1. *d.* 2. *p.* 1. *q.* 1.

46. Ad tertiam dico, ut dixi *in* 2. *d.* 3. *q.* 9. *vel.* 10. ubi exposui, quia intellectio habet unitatem specificam ab objecto, et non a potentia. Et cum probatur per hoc, quia Doctor ex hoc probat quod est objectum causa effectiva intellectionis, quia est naturalis similitudo, dico, quod non est causa præcisa ista, ideo est naturalis similitudo, quia est causa ejus; patet, quia si esset illa cognitio aliunde causata, adhuc esset naturalis similitudo, sed dicitur naturalis ejus similitudo, quia ut a se habet *esse* a tali objecto, vel ab aliquo supplente vicem illius dicitur naturalis ejus imago et similitudo, et non habet hoc ab intellectu, cum sit idem intellectus omnium. Hoc idem dico de aliis, scilicet mensura et specificatione, nec valet ista consequentia, intellectio est causata ab aliquo particulariter; ergo est ejus similitudo naturalis, vel mensuratur ab illo, quia requiritur non simpliciter causari, sed sic causari, ut supra dixi.

Ad quartam dico, quod quamvis intellectus sit perfectior intellectione, non tamen sequitur quod possit eam causare ut totalis causa, nec similiter sequitur de objecto, posito quod sit perfectius intellectione, quia etiam Angelus est perfectior forma ignis, et tamen non potest eam causare. Dico ergo quod ratio est, quia talis intellectio est operatio propria tam potentiæ quam objecti, ideo unum illorum non potest esse totalis causa, nisi contineret aliud secundum totam suam entitatem.

Intellectus est perfectior intellectione.

Ad quintam dico, quod est actio immanens, eo modo quo exposui supra, *q.* 13. Cum quæritur de objecto, aut agit actione immanente, aut transeunte? Dico, quod immanente, quia agit partialiter intellectionem, quæ est recepta in altera causa; dicitur enim immanens, ut comparatur ad causam principalem. Potest etiam concedi, quod actione transeunte, quia illa intellectio non recipitur in objecto, et

concedo quod secundum alium et alium respectum dicitur transiens et immanens. Transiens quidem ut comparatur ad objectum in quo nullo modo recipitur. Immanens vero, ut comparatur ad potentiam in qua recipitur, et hoc non est aliquo modo inconveniens. Et sic patet quomodo eadem intellectio dicitur transiens et immanens.

47. Ad sextam dico primo, posito quod concurrat ex æquo, non sequitur quod possit esse ab una sola. Cum dicitur æque perfecte est ab una, sicut ab alia, dico quod si intelligatur æque perfecte ab una, sicut ab alia, id est, quod æque dependeat in *esse* ab una, sicut ab alia, partialiter tamen ab utraque conceditur. Si vero intelligitur æque perfecte ab una, sicut ab alia, id est, quod secundum totum *esse* sit æque perfecte ab una, sicut ab alia. Dico quod nec ab una, nec ab alia est secundum totum *esse*, sed ab utraque simul et totaliter ab utraque simul, sed partialiter ab utraque seorsum. Dico secundo, quod communiter una causa est principalior alia. Et cum infertur, quod intellectio habet aliquam perfectionem a principaliori, quam non habet a minus principali, dico, quod hoc non sequitur, sicut etiam patet de eodem effectu numero, qui dependet a pluribus causis essentialiter ordinatis, qui perfectius producitur a superiori quam ab inferiori, et tamen totus effectus est etiam ab inferiori ; sic in proposito intellectio etiam in infimo gradu, profectius producitur ab una causa quam ab alia, ut patet.

[Nota diligenter.]

Ad septimam dico primo, quod aliud est loqui de intellectioni absolute, et aliud de intentione ejus, quia bene intellectio objecti absolute dependet ab objecto et potentia, quia ipsa nullo modo potest haberi sine objecto et potentia ; et concedo quod stante intellectione objecti potest intendi, et non ab objecto, quia objectum producendo illam in primo instanti produxit secundum totam virtutem et conatum, partialiter tamen, et potest intendi per majorem conatum intellectus, quia quanto intensius et firmius figitur in objectum, tanto illa intellectio intenditur ; an modo ab intellectu, an a voluntate imperante et firmante ipsum intellectum, visum est *in secundo dist.* 42. Concurrit ergo objectum necessario ad intellectionem etiam intensam, loquendo de intentione pertinente ad ipsum, puta quod intellectio nata est produci intensa ut octo quando objectum, et intellectus agens toto conatu, et secundum totam virtutem. Modo pono quod intellectus non agat secundum totum conatum, et objectum secundum totum conatum, tunc intellectio producitur intensa ut sex, ita quod intellectio intensa ut sex est ab objecto et intellectu, et principalius ab intellectu, et post illa eadem intellectio intenditur præcise per majorem conatum intellectus ; non enim est necesse objectum concurrere ad omnem gradum intensionis ipsius intellectionis. Exemplum patet in simili. Pono, quod voluntas eliciat actum amoris, cum objectum amabile, et in primo instanti non eliciat secundum totum conatum, et post continet eumdem secundum totum ejus conatum, patet, quod tunc præcise intendit illum actum. Pono etiam quod voluntas eliciat actum amoris secundum totum conatum non tamen habituata, et post continuet

[Doctrina singularis.]

eumdem actum ut habituata, puta quod infundatur habitus, qui concurrat active ad eumdem actum, tunc patet quod ille idem actus ut elicitus a voluntate ut habituata erit intensior, quam ut elicitus ab eadem non ut habituata, eliciente tamen utrobique æquali conatu. Sic videtur dicendum in proposito, quod aliquis gradus intensionis potest esse propter majorem conatum intellectus.

Cum infertur, si aliquis gradus potest causari a solo intellectu, ergo et quilibet alius præcedens, cum sint ejusdem rationis cum illo, dico, quod hoc non sequitur. Et patet in simili. Voluntas potest non habituata elicere actum intensum ut sex, et hoc secundum totum suum conatum, et habituata potest ipsum producere ut octo intensum ; ergo voluntas potest non habituata producere actum ut octo, patet, quia omnes gradus intensionis sunt ejusdem rationis, et tamen hoc non sequitur, quia habituata potest producere actum intensiorem, quam non habituata, ut patet a Doctore, *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist.* 27. Non valet ergo, potest elicere aliquem gradum, ergo quemlibet ejusdem rationis. Et cum ultra probatur, si potest producere gradum perfectiorem, ergo et imperfectiorem ejusdem rationis, dico quod aliud est addere gradum intellectioni præexistenti, et aliud est producere ipsum ut perfectiorem ; intellectio enim intensa ut octo includit necessario omnes gradus præcedentes. Concedo ergo quod si intellectus potest producere intellectionem intensam ut octo sic quod totam producere, quod etiam poterit producere imperfectiorem, si agit cum majori conatu. Sed modo negatur quod intellectus etiam secundum totum conatum possit producere intellectionem objecti intensam ut octo, imo nec ut sex, quia tunc produceret totam intellectionem objecto non concurrente. Si dicatur, quod Doctor concedit *in secundo, distin.* 18. quod si causa potest producere effectum perfectum, quod potest producere effectum imperfectiorem ejusdem rationis, dico quod hoc verum est, quod si intellectus meus potest ut totalis causa producere intellectionem lapidis perfecte ut octo ita quod producat totum illum effectum, quod etiam potest producere intellectionem lapidis imperfectiorem, si agit cum minori conatu, et sic Doctor intelligit. Dico secundo, quod forte posset concedi, quod objectum etiam convenit ad intellectionem secundum omnem gradum, quia intellectio dependet continue tam ab objecto quam ab intellectu. Sed de hoc non est ita certum, et ideo prima responsio est probabilior.

Specula diligent

Ad octavam, dico primo, quod quando Doctor hîc *in præsenti quæst.* dicit quod corpus non agit effectum, nisi approximetur localiter, etc. quod non dicit secundum intentionem propriam, si tamen intelligit de approximatione locali circumscriptiva, ita quod passim sit etiam in loco circumscriptivo, quia expresse vult *in* 2. *dist.* 29. quod lapis possit immediate movere intellectum Angeli ad sui notitiam, qui tamen non est in loco circumscriptivo. Dico secundo, quod corpus dicitur approximari localiter, non tamen circumscriptive, quia non potest passum in quod agit intellectionem sui esse in loco circumscriptive, sufficit tamen quod passum sit

in loco naturali definitivo, quia non potest in quocumque distantia agere in intellectum, ut patet a Doctore *in secundo, et in quarto, distin.* 25. Corpus etiam ut agit effectum corporalem approximatur passo localiter, ita quod oportet passum esse in loco circumscriptivo, sed non sic est quando agit effectum spiritualem, qualis est intellectio objecti. Et sic patet, quia si poneretur lapis extra universum, ita quod nullo modo esset in loco circumscriptive, vel quod Deus conservaret lapidem, et non in loco quod Deus posset facere, ut supra patuit, *q.* 11. Patet quod lapis posset movere intellectum ad sui notitiam, et sic causare partialiter effectum spiritualem, non tamen corpus posset immediate ut causa totalis causare aliquem spiritualem effectum. Sed de hoc alias erit sermo.

Ad nonum dico, quod non habito pro inconvenienti quod idem effectus secundum alium et alium respectum ad aliam et aliam causam, sicut etiam patet de effectu producto a pluribus causis essentialiter ordinatis, qui dicitur æquivoce produci a causa prima, sed a causis remotioribus, et univoce produci a causa proxima, ut patet de homine, qui producitur a Deo, a Sole et ab homine, sic in proposito; non enim est major ratio de pluribus causis totalibus essentialiter ordinatis, quam de pluribus partialibus integrantibus unam totalem. Dico secundo, quod intellectio est effectus æquivocus, tam respectu objecti quam respectu intellectus. Cum dicitur, quod intellectio est similitudo objecti naturalis, dico, quod propter hoc non sequitur quod sit effectus univocus, quia requiritur quod sit similitudo in natura, id est, quod causa et effectus sint ejusdem perfectionis specificæ; modo objectum et intellectio non sunt hujusmodi. Sed dicitur intellectio similitudo naturalis objecti, quia quasi ejus imago ponitur per imitationem, cum per ipsam objectum cognoscatur.

[...]ectio [...]ffectus [...]vocus.

Ad decimam responsionem quære alibi. Sunt etiam in isto articulo multæ difficultates, sed istæ pro præsenti sufficiant.

SCHOLIUM.

Primum dictum hujus litteræ, intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in proprio genere, quia hoc potest in via, nec impeditur in patria (de quo vide 2. d. 3. q. 11. et 4. d. 45. q. 2.) et intellectus possibilis eodem modo concurrit ibi et hîc. Secundum videtur ibi non esse verbum proprium de creatura visa in essentia; primo, quia non attingeretur immediate per notitiam in essentia. Secundo, non haberetur secundum propriam speciem. Tertio, de ipsa essentia divina non habet beatus verbum. Impugnat has tres rationes, aliis quinque in favorem oppositæ partis, sed respondet ad impugnationes præter duas posteriores, quarum habetur responsio ex 3. d. 14. q. 2. fine, ubi ut problema admittit Doctor posse unum actum esse infinitorum objectorum, Deo sic volente. Tertium, hîc dubius videtur manere, an creatura in essentia videatur eodem actu, quo videtur essentia, vel alio distincto. Mihi videtur longe facilius, quod distincto, de quo tamen Doctor nihil resolvit.

De secundo articulo (a) dico quod intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio; et ad formationem illius verbi ponendum est intellectum possibilem sic se habere tunc, sicut se habet nunc ad formationem verbi, quod habet de objecto nunc, quia secundum Augustinum 7. de Civit. c. 30. *Sic Deus res, quas condidit, administrat, ut eas proprios motus agere* 21.

Articul. 2. Sinit Deus creaturas agere proprios motus.

sinat. Igitur remanebit in patria naturalis, actio quæ nata est competere naturæ secundum suam perfectionem.

An de creatura visa in essentia divina, formatur verbum.

Sed de creatura visa in essentia divina dubium est, an intellectus beatus habeat de ea verbum proprium ; quod si sic, consimiliter dicendum esset de intellectu possibili in formatione verbi de creatura visa in essentia divina, sicut de visa in proprio genere dictum est.

Sed posset dici, quod non est ibi verbum de objecto viso in essentia divina; tum quia habens verbum immediate attingit objectum cujus est verbum ; lapis enim visus in essentia non immediate attingitur ut objectum per actum visionis, quia sic videtur in genere proprio ; sed ibi sola essentia divina immediate attingitur (b), quia ipsa sola primo movet, et per consequens ad seipsam attingendam.

Præterea, (c) verbum proprium alicujus gignitur de scientia, sive propria specie ipsius objecti ; nunc autem in memoria intellectus Beati (d) non est scientia propria, vel species lapidis, ut videtur in verbo, quia per illam non videtur nisi in genere proprio.

De essentia divina non habet beati verbum.

Item eodem actu (e) videtur essentia divina, et res in ipsa ; sed de essentia visa non habet intellectus videns verbum, quia tunc non videret illam immediate ; igitur nec habetur verbum de re visa in ipsa essentia.

22. Conclusio cognoscitur immediate, et si cognoscatur per principia.

Contra ista motiva (f) arguitur contra primum, etsi per principium cognoscatur conclusio, tamen ipsa potest cognosci immediate in ratione objecti, quia discursus non terminatur præcise ad illud, quod fuit principium discurrendi, quia tunc ab illo adhuc esset ulterius discurrendum, nec per consequens esset discursus terminatus. Nunc autem conclusio de se est terminus discursus syllogismi demonstrativi ; igitur illo discursu terminato stat intellectus in cognitione immediata conclusionis ; pari ratione, licet essentia divina moveat prius ad videndum seipsam, tamen quia est motivum illimitatum, movet secundo ad videndum creaturam ; in termino igitur illius motionis intellectus potest videre creaturam ut objectum immediatum.

Contra secundum sic : Ad gignendum verbum proprium alicujus objecti sufficit memoria perfecta sive actualiter, sive virtualiter continens illud objectum, sicut per notitiam habitualem principii potest gigni actualis cognitio conclusionis, licet illa memoria non sit hujus objecti formaliter et propria, sed ejus virtualiter contentiva. Sic intellectus beati habens essentiam divinam actualiter præsentem, ut intelligibilem, habet memoriam propriam respectu visionis illius essentiæ, et cum hoc memoria perfectam virtualiter contentivam visionis creaturæ, quia sicut virtualiter continet in entitate, sic in cognoscibilitate ; beatus igitur habet memoriam, sive scientiam in memoria sufficientem ad gignendum proprium verbum lapidis, nec sequitur in ista secunda, sicut nec in prima ratione, quod illa visio sit rei in proprio genere, quia visio in proprio genere est per rationem videndi acceptam a creatura aliqua.

Contra tertium motivum, ille ac-

tus non est propria cognitio alicujus objecti, qui potest stare in intellectu, et tamen illud objectum omnino non esse cognitum: nunc autem visio essentiæ divinæ potest stare eadem in intellectu beati, et tamen lapis non videri ab ipso; igitur, etc. Probatio majoris, quia proximum formale in intellectu ad hoc, ut objectum sit sibi cognitum, est ipse actus cognoscendi illud objectum sibi inhærens, et proxima ratio formalis non videtur posse inesse alicui sine illo, cujus est ratio formalis, sicut albedo non potest inesse alicui, nisi illud sit album.

uno vide- essen- et cre- uræ.

Præterea, pari ratione idem actus visionis esset ipsius essentiæ, et cujuscumque creati visi in ea, et ita unus actus finitus posset esse infinitorum objectorum possibilium videri in ipsa, quia qua ratione non repugnat unum actum esse duorum, vel trium objectorum, pari ratione nec quorumcumque objectorum.

Item, non patet necessitas illius consequentiæ, si eadem est visio essentiæ divinæ, et lapidis igitur si est verbum lapidis, est verbum essentiæ.

(g) Ad primum istorum diceretur, quod illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci. Sed non sic si cognoscatur præcise in illo, sicut intellectus divinus præcise cognoscit creaturam in essentia sua, et non per illam creaturam, ut objectum immediatum, quia tunc intellectio ejus vilesceret.

Consimiliter dicitur de visione (h) quam beatus habet in verbo de creatura.

Ad secundum (i) diceretur, quod essentia divina non est in memoria creata beati aliquo ordine, prius quam in intelligentia, quia non causatur aliqua forma in intellectu beato repræsentans illam essentiam.

Sed primum quod causatur in intellectu beato est ipsa visio, illa autem causatur in ipsa intelligentia.

(k) Vel aliter diceretur, quod illa visio immediata causatur a voluntate divina, sicut dictum est in quæstione proxima præcedente, et consimiliter visio lapidis, et per consequens neutra gignitur a memoria, non solum ipsius videntis, sed nec ab aliqua memoria. Visio creaturæ in essentia sit a voluntate Dei.

(l) Contra, intellectio essentiæ divinæ continet virtualiter intellectionem lapidis; igitur ista intellectio gignit illam, et tunc illa est verbum.

Respondeo, intelligentia non gignit; vel potest dici, quod utraque visio immediate causatur a voluntate divina.

Ad tertium, illud videtur æque concludere, quod non est idem actus intellectus divini respectu essentiæ suæ, et objecti secundarii, quod omnes negant; unde major rationis est neganda, nisi intelligatur de primo objecto.

Ad alia, quære alibi.

Additio.

Ad alia duo argumenta responsio potest haberi in 3. dist. 14 quæst. 2. quasi in fine; ibi potest dici quod conclusio ista posset etc. *Ideo conceditur totum primum argumentum, et si inferatur, igitur eadem erit visio intellectus beati cum visione intellectus Dei, negatur consequentia, quia intellectus Dei habet visionem objectorum secundariorum necessario per se et comprehensive ex per-* An unus actus possit esse infinitorum objectorum.

fectione sua, et sui objecti primarii naturaliter omnia repræsentantis ei. Sed intellectus beatus creatus habet visionem per accidens objectorum secundariorum, quia illa per accidens intelligit, scilicet mediante essentia ostendente sibi illa libere et contingenter, ideo actus beati nullam perfectionem accipit ab illis objectis, sed tota ejus perfectio est ab essentia visa, et illa ostendente.

Ad aliud, dicitur quod argumentum valet et consequentia tenet, si sit unus et idem actus visionis essentiæ et aliorum objectorum ; si autem sit alius et alius actus, consequentia nulla est.

COMMENTARIUS.

50. (a) *De secundo articulo.* Dicit quod *intellectus beatus potest habere verbum de creatura cognita in genere proprio,* etc. Et hoc magis patuit *in secundo, dist.* 3. *q.* 11. *et in* 4. *dist.* 45. *et* 49. Nam beatus stante actu perfecto beatifico potest perfecte cognoscere res in genere proprio, sic quod talis cognitio potest immediate causari ab intellectu beati, et ab ipsa creatura, et terminari immediate ad ipsam creaturam in se, et hoc non solum abstractive per species innatas, loquendo de intellectu Angelico, et hoc respectu quidditatum, et per species de novo acquisitas respectu singularium, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 3. *q.* 11. Et similiter anima beata potest per species, quas prius acquisivit, dum esset in corpore, et per species de novo acquisitas in patria, sed etiam potest intuitive de novo cognoscere creaturam in se, ut patet *in secundo, dist.* 3. *q.* 11. *et dist.* 9. *et in* 4. *dist.* 45. *et* 49. Modo cognita perfecte creatura in se, est verbum ejus perfectum, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 27. *q.* 1. vel saltem non est sine verbo, quia si teneatur quod verbum proprie est cum actu reflexo super actum rectum, et super objectum cognitum actu recto, ut cum video me videre creaturam, tunc talis cognitio, quæ dicitur verbum, non erit sine actu recto. Tamen Doctor *in primo dist.* 27. vult quod cognitio perfecta objecti sit verbum.

(b) *Sed ibi sola essentia divina immediate attingitur, quia ipsa sola primo movet, et per consequens ad seipsam attingendam.*

Hæc littera est ponderanda, non enim essentia ut essentia movet intellectum creatum, ut patuit supra, *q.* 14. *art. ult.* sed tunc diceretur proprie verbum proprium essentiæ divinæ, si illa immediate moveret ad sui visionem, qua immediate attingeretur.

(c) *Præterea, verbum proprium alicujus gignitur de scientia, sive propria specie ipsius,* quia accipiendo *verbum* pro perfecta notitia objecti abstractiva illa gignitur ab intellectu, et specie intelligibili, quæ species dicitur scientia habitualis, sicut supra dictum est ; si vero accipitur verbum pro visione, sive pro notitia intuitiva objecti, tunc dicitur gigni ab intellectu et objecto in se præsente, quod objectum in se præsens potest etiam dici scientia habitualis, ut alias exposui. Vult ergo dicere quod verbum proprium objecti gignitur de scientia propria illius objecti, accipiendo *scientiam* pro scientia habituali altero prædictorum modorum.

(d) *Nunc autem in memoria intellec-*

tus Beati non est scientia propria, vel species lapidis; patet, quia intellectus beatus, ut hujusmodi, nec habet lapidem in verbo in se præsentem, quia tunc non esset ei præsens, ut in verbo, nec habet speciem intelligibilem causantem notitiam absolute lapidis, ut in verbo, quia licet possit habere speciem intelligibilem lapidis causantem notitiam ejus in genere proprio, non tamen causantem, ut in verbo, quia ut in verbo non est lapis natus sic cognosci, per illam enim solum cognoscitur in genere proprio.

1. (e) *Item eodem actu videtur essentia divina*, etc.

Et nota, quod aliquid dicitur immediate cognosci multipliciter sicut multipliciter dicitur aliquid immediate cognosci; dicitur aliquid mediate cognosci, vel per medium non ut cognitum, et sic objectum cognoscitur per speciem intelligibilem tanquam per medium non cognitum, ut patet. Sic similiter cognoscitur essentia divina per voluntatem suam, tanquam per medium non cognitum, sed per rationem formalem causandi notitiam claram essentiæ divinæ; vel cognoscitur per medium ut cognitum, id est, per objectum, ut necessario prius cognitum, sicut conclusio cognoscitur per principium, ut per medium cognitum, ut supra prolixe exposui *q*. 14. Sic per oppositum dicitur aliquid immediate cognosci, vel quando non cognoscitur per medium non cognitum, sicut Franciscus quando intuitive videtur in se tunc immediate cognoscitur, quia non cognoscitur per aliud, quod sit ratio cognoscendi, sed per rationem propriam et immediatam, ita quod talis notitia immediate causatur a Francisco, et ab intellectu, ita quod ibi non requiritur aliquod medium, nec ut cognitum, nec ut non cognitum. Et sic similiter essentia divina immediate cognosci ab intellectu divino, quia ipsa immediate movet intellectum suum ad sui notitiam. Dicit ergo Doctor quod essentia divina, non videtur immediate ab intellectu beato, quia tunc ipsa immediate moveret intellectum illum, sed tantum videtur immediate, accipiendo *mediate*, pro medio non cognito, quia scilicet videtur mediante voluntate sua causante hujusmodi visionem, ut patuit supra *q*. 14. Nec etiam videtur ab intellectu beato mediate, accipiendo *mediate* pro medio, ut cognito, quia tunc tale medium contineret illam virtualiter, ut patuit, *q*. 14. Modo verbum proprium alicujus objecti requirit quod habeat esse per motionem illius objecti, ut patet supra. *q*.14. Si ergo beatus non habet verbum proprium de essentia divina, multo minus habebit de lapide viso in essentia,quia sicut essentia, ut essentia, non movet immediate intellectum beatum creatum, multo minus lapis ibi visus movebit.

(f) Doctor nunc instat contra has 52.
rationes, quibus probavit quod Beatus non habet verbum de creatura, ut visa in essentia divina. Et primo contra primam sic: *Et si per principium cognoscatur conclusio, tamen ipsa potest immediate cognosci*, etc. *pari ratione, licet essentia divina moveat prius ad videndum seipsum, tamen quia est motivum illimitatum movet, secundo ad videndum creaturam in termino*; *igitur illius motionis intellectus potest videre creaturam, ut objectum immediatum,* patet, quia prius habita

visione essentiæ divinæ potest intellectus immediate attingere objectum secundarium, et sic firmari in cognitione illius.

(g) *Ad primum.* Respondet ad istas instantias. Ad primam, dicit quod *illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci.*

Nota, quod cognosci aliquid immediate est cognosci illud in se, id est, quod cognitio terminatur ad illud, ut in se præsens, posito ergo quod talis cognitio sit per aliud, scilicet quod sit causata ab alio, tamen terminative non est per aliud. Sed cognitio intellectus divini, qua cognoscit creaturam, licet sit per aliud, id est, per causata, vel quasi causata ab essentia divina, tamen talis cognitio non terminatur immediate in creaturam, scilicet ut in se præsentem, quia tunc non cognovisset eam ab æterno cum non fuerit in se præsens ab æterno, sed præcise cognoscit eam, ut præsentem in essentia divina, id est, quod nullo modo est præsens intellectui divino in ratione objecti terminativi, nisi præcise ratione essentiæ divinæ per quam omnia objecta secundaria sunt præsentia intellectui divino.

Intellectus divinus dicitur vilescere dupliciter.

Nota etiam, quod intellectus divinus dicitur vilescere dupliciter: Primo, cognoscendo creaturam movetur ab ea recipiendo cognitionem illius ab ipsa, ut a causa partiali, quia tunc intellectus se haberet passive respectu illius. Secundo vilescit quando ejus cognitio terminatur ad creaturam, ut in se, quia tunc non habet creaturam præsentem in ratione objecti terminativi, nisi præcise ratione creaturæ; et sic præsentia talis objecti esse præcise a creatura, quod est inconveniens.

Adverte etiam quod essentia divina dicitur objectum adæquatum intellectus divini, et hoc tam in ratione motivi quam terminativi, dicuntur tamen, quia in ratione motivi sola essentia sic movet intellectum divinum ad sui et aliorum cognitionem, quod est impossibile aliquid aliud movere, etiam, si illud aliud esset præsens intellectui divino ratione ipsius essentiæ, ut exposui supra *dist.* 1. *q.* 1. *secundi*, imo nec aliqua perfectio divina, ut attributum movent intellectum divinum ad sui notitiam, sed sola essentia movet, ut supra exposui. Sed quando ponitur objectum adæquatum in ratione terminativi, sic debet intelligi, quod nihil aliud potest esse præsens intellectui divino in ratione objecti terminativi in se, et ex sua ratione, sed præcise ratione essentiæ divinæ. Sed tamen habita tali præsentia essentiæ divinæ, tunc ut sic præsens, terminat notitiam sui, ita quomodo lapis præcise relucens in essentia divina in ratione objecti terminativi terminat notitiam intellectus divini, qua cognoscit lapidem, et hoc modo quodlibet objectum secundarium ut relucens in essentia divina, habet propriam terminationem. Non enim intellectio divina dicitur terminari ad lapidem ex hoc solo, quod terminatur ad essentiam, imo alio respectu rationis terminatur ad lapidem ut relucentem in essentia divina, ut patet *in primo, dist.* 39. Et sic patet quomodo dicitur essentia divina objectum adæquatum intellectus divini, et hoc tam in ratione motivi quam terminativi, quod bene nota. 53.

Nota etiam, quod aliquid cognosci per aliud potest in proposito dupliciter intelligi: Uno modo, tanquam per 54.

causam motivam, sicut passio cognoscitur per subjectum, quia causat cognitionem illius. Alio modo, non tanquam per causam, sed per dispositionem propinqui, sicut conclusio cognoscitur per principia, ut patet *in primo Metaph. quæst.* 4. Hoc modo cognoscitur conclusio per principia, sive etiam per discursum syllogisticum. Vide quæ ibi exposui. Nullo istorum modorum creatura potest immediate cognosci ab intellectu divino, etiam posito quod cognoscatur per aliud isto duplici modo. Primus enim modus conceditur, ut patet *in prolog. q. penult.* Secundus modus omnino negatur, quia intellectus divinus nihil cognoscit per discursum, ut patet. Sed in creaturis, quod cognoscitur per aliud utroque modo, potest etiam immediate cognosci, nisi forte esset aliquod dubium de relationibus, de quibus alias.

(h) *Consimiliter dicitur de visione, quam beatus habet in Verbo de creatura.* Vult dicere quod visio lapidis in essentia divina nullo modo terminatur ad lapidem immediate, quia tunc talis visio diceretur esse in genere proprio, quia visio, quæ causatur a lapide in intellectu Beati, et similiter visio, quæ terminatur ad lapidem immediate, id est, ad lapidem ut in se præsentem, vel ut in specie intelligibili, dicitur visio in genere proprio. Visio ergo quæ terminatur ad lapidem ut præcise relucentem in Verbo, sive in essentia divina in ratione objecti terminativi, non dicitur terminari ad lapidem immediate, ut supra exposui.

5. (i) *Ad secundum* dat duplicem responsionem. Prima, quod *essentia divina non est in memoria creata Beati aliquo ordine prius, quam in intelligentia.* Vult dicere Doctor quod loquendo de memoria creata, talis memoria non est in intellectu beati ut beati, etc. Unde nota, quod bene intellectus aliquis potest habere memoriam creatam respectu essentiæ; patet de specie intelligibili in intellectu Angelorum creata immediate a Deo, quia ipsa repræsentat essentiam in ratione objecti intelligibilis; nam ipsa partialiter causat notitiam distinctam non tantum essentiæ divinæ, sed etiam per ipsam potest haberi notitia omnium virtualiter contentorum in essentia divina, loquendo de notitia abstractiva tam essentiæ quam contentorum in ea, ut prolixe patet *in secundo, dist.* 3. *quæst.* 9. Habens ergo talem memoriam scilicet speciem intelligibilem, potest gignere notitiam tam essentiæ quam contentorum; sed talis memoria non ponitur in intellectu beati. Beatus enim non habet speciem intelligibilem essentiæ divinæ, licet non repugnet, repugnant tamen visio essentiæ, et notitia abstractiva ejusdem. Si vero ponatur memoria creata in intellectu beato, per quam posset haberi notitia intuitiva essentiæ divinæ, sicut forte aliqui ponunt lumen gloriæ præcedere ipsam visionem, tunc si illud tale posset partialiter causare visionem essentiæ, posset etiam causare partialiter visionem omnium contentorum in ipsa essentia, ut alias exposui. Sed dicit Doctor quod talis memoria prior visione non est in intellectu Beati, et sic hoc negat habitum luminis gloriæ, quia nulla apparet necessitas ponendi illud, et hoc loquendo respectu visionis absolute, quia sufficit sola essentia divina, licet posset poni quoad perfectiorem visionem, quia

potentia habituata, agens æqualis conatu, perfectiori modo imperat, quam non habituata, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist* 27.

Nota. Dicit ergo Doctor quod primum, quod causatur ab intellectu Beati, ut hujusmodi est visio essentiæ, et talis visio causatur in ipsa intelligentia, id est, quod talis visio pertinet ad intelligentiam, modo intelligentia actualis, sive cognitio actualis, sive intuitiva, sive abstractiva non pertinet ad memoriam, ut patet *in primo, dist.* 2. *parte* 2. *quæst.* 4. *dist.* 6. Et sic beatus per illam visionem non immediate gigneret notitiam lapidis, nec essentia, quia non pertinet ad memoriam, sed præcise ad intelligentiam.

56. (k) *Vel aliter.* Secunda responsio est quod tam visio essentiæ quam lapidis, tantum causatur a voluntate divina contingenter, quæ voluntas, licet suppleat vicem objecti, tamen non pertinet ad memoriam. Illud enim quod pertinet ad memoriam ut memoria est, nunquam potest causare notitiam alicujus objecti in aliquo intellectu, nisi prius causet notitiam sui, ut supra exposui *in secundo dist.* 9. *et hîc in quodl. et in primo, dist.* 1. *et in prologo q.* 3. Modo voluntas divina non ut cognita causat visionem essentiæ et contentorum, quod si pertineret ad memoriam non posset nisi ut prius visa. Dicit ergo quod visio essentiæ lapidis, cum sit a sola voluntate divina, nullo modo est ab aliqua memoria scilicet, nec ipsius videntis, quia nihil tale ponitur invidente prius ipsa visione, pertinet ad memoriam, ut supra patuit ; nec etiam ab aliqua alia memoria, scilicet ab essentia ut essentia, quæ nullo modo potest movere intellectum creatum, nec ad sui visionem, nec aliorum, ut supra patet, *quæst.* 14.

(l) *Contra, intellectio essentiæ divinæ, etc.* et sequitur, *et tunc illa est verbum*, scilicet intellectio lapidis gignitur a visione essentiæ.

Respondet primo, quod *intelligentia non gignit;* patet, quia ipsa est finis potentiæ, ut supra patet, *in primo dist.* 2. 6. *et* 27. Dicit secundo quod utraque visio est a sola voluntate divina.

Ad tertium negatur major, nisi in- 57
telligatur de objecto primo. Objectum primum potest dupliciter accipi : Primo, a quo notitia essentialiter dependet et objectum secundum a quo essentialiter non dependet, ut ponit Doctor *in primo, dist.* 1. *q.* 2. Secundo accipitur objectum primum pro objecto adæquato, et hoc tam in ratione motivi quam terminativi. Si ergo intelligatur major de objecto primo, primo modo, patet, quod est vera, quia tunc si talis actus posset esse, et objectum non esse cognitum, tunc non esset actus proprius talis objecti primi, quia tunc non dependeret essentialiter ab illo. Actus enim, qui essentialiter dependet ab objecto ut objecto, sive ut habente rationem objecti actu intelligibilis, necessario est ipsius objecti, ut alias exposui ; similiter si talis actus posset esse respectu alicujus objecti primi. Secundo modo, et tale objectum non esset cognitum, non esset actus proprius talis objecti primi primitate adæquationis, quia talis actus non posset esse tali objecto non cognito. Sed loquendo de objecto secundario, potest esset actus talis objecti, et tamen ipsum non esse cognitum ; patet, nam est eadem visio essentiæ divinæ, et lapidis, et tamen illo priori quo essentia cognoscitur ab intellectu divino

non cognoscitur lapis; et tamen talis visio est actus proprius lapidis, ut patet de visione in intellectu divino quod eadem visione cognoscit essentiam, et omnia contenta in ea, ut probat Doctor *in primo, dist.* 2. *part.* 1. *q.* 1. et hoc de necessitate naturæ, et ex perfectione talis cognitionis, ut ubi exposui. Sic potest esse eadem visio essentiæ et lapidis in intellectu creato beato, ita quod eadem visione potest videre essentiam, et omnia relucentia in essentia; sic tamen quod voluntas divina potest causare visionem, et facere eam terminare ad essentiam, et etiam ad contenta in ea, et facere etiam quod talis visio præcise terminetur ad essentiam, et non ad contenta, et ad unum contentum, et non ad aliud, quia potest intellectui beato ostendere *A* non ostendendo *B*.

58. Ad aliam instantiam aliqui dicunt sic quod responsio potest haberi in tertio, *dist.* 14. *q.* 2. ibi, *potest dici, quod conclusio ista potest*, etc. Ideo

Nota. conceditur totum argumentum, scilicet quod idem actus finitus potest esse infinitorum objectorum. Et si inferatur, igitur eadem erit visio intellectus creati beati cum visione intellectus divini, cum utraque sit infinitorum objectorum; negatur consequentia, quia intellectus Beati habet visionem per accidens infinitorum objectorum secundariorum, quia illa per accidens intelligit, scilicet mediante essentia ostendente sibi illa libere et contingenter; ideo actus Beati nullam perfectionem accipit ab illis objectis, sed tota ejus perfectio est ab essentia visa illa libere ostendente. De hoc vide quæ exposui *super tertio dist.* 14. *q.* 2. ubi vide multa bona.

Ad ultimam instantiam patet responsio, quod si visio essentiæ et creaturæ sit idem actus quod realiter erit idem verbum essentiæ et creaturæ, licet secundum alium et alium respectum non sit simpliciter idem verbum, sicut eadem visio, etiam secundum alium et alium respectum potest diversificari. Si vero visio essentiæ, et visio lapidis sint duo actus realiter distincti, tunc bene conceditur, quod non erit idem verbum realiter lapidis et essentiæ.

Ad argumenta principalia cum responsionibus patent in littera, et ex his quæ dicta sunt *in primo, dist.* 3. *quæst.* 7. *et in secundo, dist.* 3. *quæst.* 10.

SCHOLIUM.

Ad primum bene explicat, quando continentia virtualis tollit capacitatem habendi [formam formaliter, non ratione sui, sed alicujus concomitantis. Explicat etiam unde constat, quod idem non transmutatur a semetipso, de quo 2. dist. 25. n. 20. ubi ostendit lignum ad præsentiam ignis non se comburere, assignans hujus rei rationem, vide I. dist. 3. q. 7. n. 27. et 2. dist. 3. q. 7. 8. ad 4. et q. 11. dist. 2. q. 10. num. 12. quibus locis explicat quomodo idem movet semetipsum, et est activum simul et passivum, et in actu et potentia.

* Ad primum principale, si teneatur in tertio articulo, quod intellec- 24.
tus agens active se habeat ad intellectionem, et possibilis passive, tunc non secundum idem movet et movetur anima ad intellectionem, nec tamen secundum distincta subjecto, quia illa duo non sic distinguuntur. Si autem dicatur quod possibilis active se habeat ad intellectionem, tunc idem secundum idem movet ad eam et movetur.

Et si dicatur hoc esse impossibile, quia tunc idem secundum idem esset in potentia et in actu. Vide 3. d. 1. q. 7. et 2. d. 3. q. 10.

Omnis actio ad formam non activam, est æquivoci agentis.

Respondeo, omnis actio, quæ est ad formam non activam, est agentis æquivoci, et non univoci, quia si agens esset univocum, forma, qua agit, esset ejusdem rationis cum forma terminante, et ita illa esset activa. Augmentationum autem et multarum alterationum, et communiter motus localis, termini non sunt formæ activæ ; igitur movens in istis et universaliter agens æquivocum est in actu aliquo non ejusdem rationis cum termino ad quem mobile est in potentia, sed est in actu secundum aliquid virtualiter, vel eminenter continens illum terminum ; sic diceretur in proposito, quod idem in anima est ratio virtualiter continendi intellectionem ut effectum æquivocum, et recipiendi eamdem.

Contra hoc, habens formam nobiliorem non est natum recipere formam minus nobilem ; igitur habens illam nobiliori modo, scilicet virtualiter non est natum recipere illam formam formaliter.

Et confirmatur, quia pari ratione diceretur quod quodlibet, quod sit tale formaliter, esset tale virtualiter, et ita quodlibet transmutaretur a seipso.

Quæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto.

Ad primum, dico quod forma ejusdem speciei non potest simul haberi intensius et remissius, nec duæ formæ, ut contraria et media, possunt simul esse in eodem ; sed tamen duæ formæ disparatæ bene possunt simul esse et etiam ejusdem generis remoti, sicut calor et color, quarum tamen una est nobilior altera.

Non est igitur impossibilitas formarum in eodem, quia una est eminentior altera, vel eminenter sive virtualiter ipsius contentiva, sed ex aliqua ratione speciali, puta propter contrarietatem, vel unitatem specificam, vel aliquam aliam talem.

Antecedens igitur universaliter sumptum falsum est, et licet in multis singularibus videatur esse verum, tamen hoc non est ratione nobilioris formæ, vel nobilioris modi habendi formam, et minus nobilis, sed ex aliqua ratione speciali, quæ non reperitur hîc in principio motivo, et in ista forma recepta.

Quæ virtualis continentia impedit formaliter sit.

Si tamen aliquid haberet istam formam eminenter sic, quod infinite virtualiter non esset capax ejus formaliter, quia infinitas excludit omnem potentialitatem ; sed quando forma illa virtualiter, sed finite habetur, bene potest aliqua perfectio, licet secundum quid, et accidentalis addi subjecto per hoc, quod illa recipit formaliter, sicut licet substantia sit simpliciter perfectior accidente, tamen aliquo modo perficitur recipiendo accidens, et totum illud, scilicet substantia qualis, perfectior est, quam substantia sola ; sic potentia operans est perfectior seipsa quam potentia sola, et operatio est aliqualis perfectio ipsius potentiæ, licet potentia sit simpliciter perfectior operatione.

Ad confirmationem illam potest dici, quod ibi est cautela transferendi se a parte opponentis ad partem respondentis propter defectum argumenti, nec videtur aliud nisi obligare respondentem ad probandum unum necessarium manifestum, puta quod non quodlibet movet se. Et ad illam probationem pari ratione, etc. potest dici, quod licet in hoc quod

est esse in potentia tale formaliter non sit aliqua repugnantia ad hoc quod est esse tale virtualiter, nec e converso, quantum est ex parte rationis terminorum, quia tunc ubique esset eadem repugnantia, tamen alicubi concomitatur unum istorum aliquid quod repugnat alteri. Et tunc gratia materiæ verum est, quod illud quod est tale virtualiter, non potest recipere tale formaliter, sed non per se propter hoc quod est habere virtualiter, sed propter illud concomitans.

onfutatio ationis adversariorum. Non ideo ol nequit esse calidus formaliter, quia talis est virtualiter 2. d. 25.

Exemplum, Sol est calidus virtualiter, et tamen non potest recipere calorem formaliter, sed tamen non repugnat ei esse formaliter calidum propter hoc, quod est calidus virtualiter, quia etiam Saturno, qui est frigidus virtualiter, repugnat esse calidum formaliter; hujus autem repugnantiæ causa communis est Soli et Saturno, quia corpus cœleste non est receptivum qualitatis elementaris, vel cujuscumque corporis corruptibilis, sicut nec e converso. Sic in proposito, aliquod mobile ad formam concomitanter habet aliquid, propter quod repugnat sibi virtualiter continere eam, sicut lignum habet aliquid, propter quod repugnat sibi virtualiter continere calorem, sed hoc non est, quia est receptivum caloris, sed quia habet talem formam mixtam.

Solvit argumentum ad oppositum n. 1. positum.

Ad argumentum in oppositum, cum arguitur de objecto, quod actio est immanens, concedo, quod intellectio, quæ dicitur actio, id est, operatio, est actio immanens simpliciter in potentia operante; sed actio illa de genere actionis, quæ terminatur ad illam operationem, aliqua quidem est immanens, non solum in eodem supposito, sed etiam in parte intellectiva, et secundum unum modum dicendi in tertio articulo, est immanens in eodem intellectu possibili; ad illam tamen intellectionem est aliqua actio non immanens, puta illa quæ est objecti.

Memoria intelligit.

Cum arguitur de memoria, quod illa non intelligit, illa ratio deficit dupliciter : Primo, quia removendo aliquid a memoria non propter hoc concluditur illud competere intellectui possibili, sed magis contrarium, quia secundum dicta in tertio articulo, vel solus intellectus possibilis est memoria, vel saltem intellectus ille includitur necessario in memoria. Secundo deficit, sic quia memoriam non intelligere, non concludit ipsam non esse activam respectu intellectionis, ut termini per actionem ejus producti ; verbum autem non est terminus productus per intellectionem, sed per actionem aliquam productivam de genere actionis.

Verbum non producitur per intellectionem.

QUÆSTIO XVI.

Utrum libertas voluntatis, et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu ejusdem actus et objecti?

Alens. I. *p. q.* 38. *m.* I. 2. *et* 2. *p. q.* 74. *m.* 7. D. Bonav. 2. *d.* 39. *num.* 2. D. Thom. 2. *quæst.* 10. *art.* 1. 2. Henr. *quodl.* 3. *q.* 17. *et quodl.* 4. *quæst.* 10. *et in sum. art.* 6. *q.* I. Aureol. I. *d.* I. *q.* 3. Capreol. *q.* 3. *ar.* I. Richard. 2. *d.* 38. *art.* 2. *q.* I. Vasq. I. 2. *d.* 39. vide Scot. 9. *Met. q.* 13.

1. Consequenter quæritur de voluntate. Et primo de actione ejus in communi ; secundo in speciali de distinctione unius actus ejus intrinseci ab alio actu ; et tertio de distinctione actus intrinseci ab extrinseco.

Prima quæstio est hæc : Utrum libertas voluntatis, et necessitas naturalis possint se compati in eodem respectu ejusdem actus et objecti.

11. et 12. Et arguitur quod non, quia necessitas et libertas videntur repugnare, juxta illud Augustini de Libero arbitr. *Satis*, inquit, *compertum est nulla ratione fieri mentem servam*

Arguitur nullam necessitatem naturalem esse in nobis.

libidinis, nisi propria voluntate ; et statim post, *qui motus, si culpæ deputetur, non est naturalis, sed voluntarius ; in eo quidem similis motui illi, quo deorsum lapis fertur, quod sicut iste est proprius lapidis, sit ille animi, sed in eo dissimilis, quod in potestate non habet lapis cohibere motum, quo movetur deorsum ; animus vero non sic* : et sequitur : *Ideo naturalis lapidis est ille motus, animi vero iste voluntarius.* Hæc verba Augustini, et paulo post verba discipuli ab Augustino quidem approbata, sequuntur ista : *Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, et in nostra penitus potestate, neque laudandus, neque culpandus homo esset, neque movendus ; movendum autem hominem non esse quisquis existimat, de hominum numero exterminandus est.* Ex istis satis patet, quod repugnat naturalis motio, et libera respectu ejusdem.

Contra 5. de Civit. 10. *Si necessitas*, inquit, *dicenda est, quæ non est* 5. de Civi 10.
in nostra potestate, sed etiam si nolumus, efficit quod potest, ut est necessitas mortis, manifestum est voluntates nostras, quibus recte vel perperam vivitur, sub tali necessitate non esse. Et sequitur : *Si autem definiatur illa necessitas esse secundum quam dicimus necesse est, ut ita sit aliquid, aut ut ita fiat, nescio cur eam timeamus, ne nobis libertatem auferat voluntatis ; neque enim et vitam Dei, et præscientiam Dei sub necessitate ponimus, si dicamus necesse est Deum semper vivere, et omnia præscire ;* et post, *cum dici-*

mus, necesse est, ut cum volumus, libero volimus arbitrio, et verum dicimus, et non ideo liberum arbitrium, necessitatis subjicimus, quæ adimit libertatem.

SCHOLIUM.

Voluntatem divinam habere necessario amorem essentialem et notionalem, alioquin posset carere perfectione infinita, quod repugnat. Ponit ad hanc probandam tres rationes D. Thom. et Henrici, quæ procedunt de omni voluntate, respectu objecti infiniti clare visi, vel in communi apprehensi. De quo late et solide egit 1. d. 1. q. 4. per totum.

2. o voluntate divina t necessitas amandi, et spirandi.

Hic sunt tria videnda. Primo, an in aliquo actu voluntatis sit necessitas. Secundo, si cum hoc stet ibi libertas. Tertio, si quandoque cum libertate possit stare naturalis necessitas.

De primo (a) dico, quod in actu voluntatis divinæ est necessitas simpliciter, et hoc tam in actu diligendi se quam in actu spirandi amorem procedentem, scilicet Spiritum sanctum, hoc sic patet, quia Deus necessario est beatus ; igitur necessario videt, et etiam diligit objectum beatificum. Similiter Spiritus sanctus est Deus, et per consequens summe necessarius in essendo ; igitur cum accipiat *esse* procedendo, actus ille quo procedit, est simpliciter necessarius ; utraque autem conclusio probatur propter *quid*, sic : Voluntas infinita (b) ad objectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi ; voluntas divina est hujusmodi ; igitur ad summum diligibile se habet modo perfectissimo, quo possibile est aliquam voluntatem se habere ad ipsum ; sed hoc non esset, nisi ipsum necessario, et actu adæquato diligeret, et etiam amorem ejus adæquatum spiraret, quia si aliquod istorum deficeret, posset sine contradictione intelligi aliquam voluntatem perfectiori modo se habere ad objectum, quia ille modus posset intelligi perfectior ; et ille modus non includit contradictionem, quia non est contradictio, quod voluntas infinita habeat actum infinitum circa objectum infinitum, et per consequens actum necessarium, et etiam necessario, quia si posset non habere talem actum circa tale objectum, posset carere summa perfectione.

oluntas Dei non esset perfectissima, si necessario diligeret et spiraret.

Similiter, si amor adæquatus objecti est spirabilis, ut credimus, maxime competit voluntati infinitæ esse principium spirandi illum.

3. Henric. quodl. 3. quæst. 7. quodl. 4. q. 11. et Thom 1. 2. q. 10. art. 1. et 2. Text. c. 36. c. 12.

Ad hanc conclusionem (c) ponuntur quædam probationes, quæ etiam concludunt de omni voluntate respectu illius objecti, sive clare visi, sive in universali apprehensi, sicut modo ipsum apprehendimus.

Prima probatio talis est : Voluntas necessario vult illud in quo est ratio omnis boni, quia non potest objectum aliquod non velle, in quo non est malitia aliqua, nec aliquis defectus boni ; finis autem ultimus est hujusmodi.

Secunda probatio (d) habetur ex dicto Philosophi 2. Physic. *Sicut principium in speculabilibus, sic finis in operabilibus*; et 7. Ethicor. *In actionibus, quod cujus gratia est principium, quemadmodum in Mathematicis suppositiones ;* nunc autem intellectus assentit necessario principiis in specialibus ; igitur vo-

luntas necessario assentit ultimo fini in agibilibus.

Tertia probatio talis est : Voluntas necessario vult illud cujus participatione vult quidquid vult ; ultimus finis est hujusmodi; igitur, etc. Probatio majoris : Omne variabile reducitur ad aliquid invariabile, et ita varietas actuum circa ea quæ sunt ad finem, præexigit actum invariabilem, et per consequens maxime circa illud, cujus participatione alia objecta terminant actum. Minor probatur per illud 8. de Trin. 3. *Tolle hoc, tolle illud, vide ipsum bonum si potes, et ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed omnis boni bonum.*

COMMENTARIUS.

1. (a) *De primo* dicit, quod *in actu divinæ voluntatis est necessitas simpliciter*, etc. Et sic patet hæc conclusio a posteriori, sive quasi ab effectu, quia amor divinæ essentiæ est simpliciter necessarius ; ergo productio illius erit simpliciter necessaria, quia non potest esse effectus simpliciter necessarius, nisi et productio ejus sit simpliciter necessaria, quia si est possibilis ; ergo et effectus possibilis, hoc idem dico de Spiritu sancto.

(b) *Voluntas infinita.* Deinde probat utramque conclusionem per medium sumptum a priori, sive a causa, quia *voluntas infinita ad objectum perfectissimum se habet modo perfectissimo se habendi*, etc. Et breviter ista ratio de amore primo, quo voluntas divina amat essentiam divinam, tenet, supponendo primo, quod ille amor sit summa perfectio voluntatis divinæ, loquendo de perfectione, quæ consistit in actu secundo, quo perfectissime conjungitur objecto perfectissimo, sive quo immediate attingit objectum formaliter infinitum, ut patuit *in primo, d.* 2. *p.* 1. *q.* 1. in illis præambulis, exponendo propositionem Philosophi 12. *Metaph.* quod *si intelligere primi esset aliud a scientia sua*, etc. Secundo, quod omnis perfectio divina est ibi simpliciter necesse esse, quia si non esset simpliciter necessaria, tunc non repugnaret formaliter posse non inesse, et sic Deus posset carere aliqua perfectione simpliciter, et sic posset esse non Deus ; est ergo ibi amor divinæ essentiæ simpliciter necessarius, cum sit perfectio simpliciter et formaliter infinita. Tertio, si illud quod est formaliter necesse esse non est originative, sive quasi originative a seipso, sed originative ab alio, tunc illud a quo est originative, sicut dat originato entitatem, ita et necessitatem necessario concomitantem, etiam ut gradum intrinsecum ipsam entitatem. Hoc patet, quia si *A* est originative secundum totum suum *esse* a *B*, si sit formaliter necesse esse, hoc habebit ab ipso *B*, a quo habebit entitatem illam, et tunc sequitur ultra, quod *B* necessario originat *A* ; patet, quia *A* est necesse esse, et non est necesse esse formaliter, nisi per originationem, per quam accipit [originative tale esse, ergo ejus originatio erit simpliciter necessaria, ergo voluntas divina necessario elicit amorem divinæ essentiæ. Posset etiam confirmari per hoc, quod voluntas formaliter infinita est simpliciter necessario rectissima, ita quod est impossibile ipsam deficere ab aliquo gradu rectitudinis. Cum ergo respiciat objectum formali-

12. Metaph. c. text. 5

Nota

ter infinitum, sequitur quod diligit illud quantum est diligibile, sed est diligibile amore infinito; ergo talis voluntas necessario diligit illud amore infinito, quia da oppositum, scilicet quod possit ipsum non diligere amore infinito; ergo potest deficere ab aliquo gradu rectitudinis, quia ipsa tenetur ipsum diligere amore infinito, et si sic, sequitur quod absolute diliget Deum necessario simpliciter, et hæc confirmatio patet *in primo, dist.* 2. *parte* 1. *quæst. illa de unitate Dei, de productione spiritus*, scilicet, quæ est a voluntate, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 10. Patet similiter quomodo illa productio sit simpliciter necessaria. De hoc prolixe vide Doctorem *in primo, dist.* 10. *et* 2. *dist.* 1. *et supra in quodl. quæst.* 14.

2. (c) *Ad hanc conclusionem.* Deinde Doctor adducit quasdam probationes, quæ concludunt etiam de omni voluntate creata, et sunt Henrici, quæ probationes licet sint adductæ *in primo, dist.* 1. *quæst.* 4. tamen hîc etiam aliqualiter pertractantur, quarum prima est: Voluntas necessario vult illud, in quo est ratio omnis boni, quia non potest aliquod objectum non velle, in quo non est malitia aliqua nec aliquis defectus boni, quia objectum nolitionis est tantum malitia, sive privatio boni, ut patet a Doctore est hujusmodi, quia ibi est ratio omnis boni *in* 2. *dist.* 25. *et dist.* 42. Finis autem ultimus aliter non esset finis ultimus.

(d) *Secunda probatio habetur ex dicto Philosophi* 2. *Physic.* (quæ propositio est prolixe exposita, *quæst. ult. prolog.*), et 7. Ethic. *In actionibus, quod cujus gratia est principium quemadmodum in Mathematicis suppositiones*, etc. Vult dicere, quod finis in hujusmodi actionibus est principium, sicut petitiones sunt principium in Mathematicis; petitiones illæ sunt principia per se nota, et hoc ponitur in principio libr. Euclidis: *Si ab æqualibus æqualia demas remanentia sunt æqualia.* Sicut ergo petitiones sunt principium in Mathematicis, quæ Mathematicalia sunt simpliciter speculabilia, sicut ergo petitiones sunt principium necessarium in Mathematicis, sic finis est principium necessarium in operabilibus, sive agibilibus. Cum ergo intellectus assentit necessario principiis speculabilibus, ut patuit *in primo, dist.* 1. *q.* 3. ergo similiter voluntas necessario assentit ultimo fini in agibilibus.

SCHOLIUM.

Ostendit contra D. Thom. et Henr. voluntatem creatam circa objectum beatum non necessitari, ita ut repugnet carere actu circa illud clare visum, vel obscure in communi conceptum. Primo, quia absolutum prius potest esse sine absoluto posteriori, de quo 2. dist. 12. quæst. 2. ergo et objectum amabile, ejusque visio absque amore. Secundo, si voluntas necessario ageret, necessario continuaret actum; constat tamen quod cessare potest ab amando objectum beatum in via, divertendo intellectum ad alia. Quomodo autem divertere possit intellectum, late tradit 2. dist. 42. quæst. 4. a num. 5. de quo etiam 1. dist. 1. quæst. 4. a num. 4. Tertio, quia sequeretur objectum esse principium per se, et præcipuum dilectionis. Plures rationes et auctoritates pro hoc habes 1. d. 1. q. 4. n. 4. 5. et 13.

Istæ rationes (e) non videntur probare conclusionem necessariam de quacumque voluntate in communi, nec etiam videntur in se necessariæ. Primum probatur, quia quando sunt duæ naturæ absolutæ, et essentialiter ordinatæ, prior sine contradictione videtur posse esse sine posteriori; nunc autem isto- Quære 1. d. 1. q. 4.

rum trium quæ sunt objectum diligibile, et ipsa apprehensio, vel visio illius objecti in intellectu creato, et etiam ipsa voluntas creata, quodcumque est absolutum, et prius naturaliter actu diligendi illud objectum, et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata ; igitur quodcumque illorum possit esse, imo quod omnia illa possunt esse sine actu illo dilectionis, non includit contradictionem, nec per consequens oppositum est simpliciter necessarium, quomodo illud dicitur necessarium, cujus oppositum includit contradictionem.

4. Hic dicitur (f), quod major est vera de illis absolutis, quorum unum non dependet ab alio, nec ambo a tertio ; in proposito autem visio et fruitio dependent ab eodem tertio, scilicet objecto.

(g) Contra hoc, quodcumque absolutum Deus potest immediate causare, et tamen non necessario, si causat illud per causam mediam, potest non necessario causare, quia illa causa media non necessitat ipsum ad causandum effectum illius causæ mediæ ; igitur licet ambo ista causentur a causa communi, tamen secundum, non solum contingenter causabitur, sed etiam posito primo adhuc contingenter causabitur.

Si voluntas necessario eliceret actum, necessario continuaret illum quantum posset.

Præterea, potentia (h) quæ necessario agit circa objectum, necessario continuat actum illum, quantum potest ; voluntas autem, saltem viatoris, non necessario continuat actum circa finem in universali apprehensum, quantum posset continuare ; igitur non necessario agit circa illum. Major patet exemplo de appetitu sensitivo, et videtur posse probari per rationem, quia illud quod est intrinseca ratio ipsius potentiæ necessario agendi, erit etiam ratio semper necessario agendi, quantum est ex parte potentiæ, et ita continuandi, quantum ipsa potentia potest continuare. Minor probatur (i), quia voluntas viatoris posset quandoque continuare actum intellectus, quo considerat finem, quando non continuat ; sed vel convertit intelligentiam ad considerationem alicujus alterius, vel saltem non impedit quin objectum aliud occurrens impediat illam considerationem ; illa autem consideratione non continuata, non continuatur circa illud objectum actio voluntatis, et continuata illa, continuaretur ista. Probatio ejusdem minoris per illud 1. Retractationum, 9. et 22. *Nihil tam est in potestate voluntatis quam ipsa voluntas ;* quod non intelligitur quantum ad *esse* illius voluntatis, sed quantum ad *agere* ejus. Nunc autem in potestate voluntatis est, quod per ejus imperium alia potentia habeat actum, vel non habeat, sicut quod intellectus non considerat saltem illud objectum, sine cujus consideratione potest voluntas habere actum imperandi ; igitur in potestate voluntatis est, quod ipsamet non habeat actum circa illud objectum determinatum. Hoc non intelligo sic, quod ipsa possit voluntarie suspendere omnem actum suum, sed voluntarie potest non velle illud objectum, sed habet tunc aliud *velle,* scilicet reflexum super suum actum ; istud scilicet, *volo modo non elicere actum circa illud objectum.* Et hoc bene potest ex se, alioquin non posset omnem actum

Voluntas potest divertere intellectum, continuare ejus considerationem 2. d. 42. n. 3.

An voluntas potest suspen-

om- volli- tem. suspendere post deliberationem, et est simile de actu intellectus et voluntatis, quoad hoc quod non potest suspendere illam intellectionem, quæ necessaria est ad volitionem illam, per quam suspendit illam intellectionem, sed potest quamcumque aliam suspendere. Sic non potest pro nunc suspendere omnem volitionem, quia non illam, qua voluntarie suspendit, sed potest suspendere quamcumque aliam ad hoc non necessario requisitam.

Præterea, necessitas agendi est ab illo, quod est principium per se agendi, quia si illud non necessario taph. 17. se habet ad *agere*, nec aliquid per illud necessario agit, passum autem secundum se est in potentia contradictionis. Si igitur, per te, objectum sit ratio necessitatis in volendo, quia ponis quod quæcumque voluntas comparata ad ipsum objectum necessario vult ipsum nulla autem voluntas vult necessario quodcumque objectum, tunc videtur sequi, quod objectum sit principale activum respectu volitionis, quod tamen sic arguens non concedit.

COMMENTARIUS.

(e) *Istæ rationes non videntur probare conclusionem necessariam*, etc. Cum modo pos- esse poste- ri. dicit primo, quod *prius potest esse sine posteriori*, intelligitur quando, et prius et posterius sunt entia absoluta, et realiter distincta, aliter non concluderet, ut exposui *in secundo, dist.* 12. *q.* 2. et etiam, quod posterius non necessario sequatur essentialiter posito priori; patet, quia partes compositi et unitæ realiter distinguuntur a toto, et sunt priores essentialiter, et tamen non possunt esse simul unitæ sine composito, ut exposui *in* 2. *dist.* 12. *q.* 2. Modo objectum fruibile est natura absoluta, ut patuit supra *q.* 1. Visio etiam ipsius objecti est qualitas absoluta, ut patuit supra *q.* 13. Et similiter voluntas creata est natura absoluta, ut patet *in* 2. *dist.* 16. et actus diligendi est qualitas absoluta, ut patet supra *q.* 23. et tamen visio objecti, et ipsa voluntas creata sunt prius natura ipso actu diligendi; patet, quia actus diligendi præsupponit voluntatem elicientem et visionem objecti, et distinguitur realiter actus diligendi a visione et voluntate, ut patet; ergo potest esse visio objecti sine actu diligendi ipsum objectum. Et addit, *et hoc loquendo de dilectione in voluntate creata.* Hoc dicit ad differentiam dilectionis in voluntate divina, quia licet voluntas divina sit entitas absoluta, et similiter dilectio, non tamen est realiter distincta a dilectione illa. An modo sit prius natura ipsa dilectione, exposui *in* 2. *dist.* 1. *q.* 1. Et per hoc, quod dicit Doctor quod *quando sunt duæ naturæ absolutæ*, intelligit quod de facto sunt realiter distinctæ, quia nunquam dantur duæ naturæ absolutæ, quin sint realiter distinctæ. Si ergo non includit contradictionem esse visionem essentiæ divinæ sine fruitione ejusdem, sequitur quod oppositum non sit simpliciter necessarium, scilicet quod stante visione essentiæ divinæ necessario fruatur ipsa, quia ut patuit potest non frui.

Nota.

(f) *Hîc dicitur*, scilicet ab Henrico, *quod major est vera de illis absolutis, quorum unum non dependet ab alio*, sicut patet de composito, quod dependet a partibus simul unitis, nec ambo 4.

Henricus quodl. 3. q. 17.

absoluta a tertio : *In proposito autem visio et fruitio dependent ab eodem tertio, scilicet objecto.* Vult dicere, quod quamvis absolute fruitio non dependeat a visione, et per consequens absolute non repugnet visionem posse esse sine fruitione, ut præcise comparantur ad invicem, tamen ut comparantur, scilicet intellectus et voluntas ad objectum fruibile posita præsentia talis objecti, intellectus necessario videt illud, et similiter voluntas fruitur illo objecto viso.

Expositio litteræ.

(g) *Contra hoc* arguit : *Quodcumque absolutum potest Deus immediate causare*, etc.

Ista littera sic exponitur per aliqua dicta : Primo, quod Deus quodcumque absolutum potest immediate causare sine quocumque alio absoluto extrinseco, et realiter distincto, quia licet non posset immediate causare compositum sine partibus, quia intrinsece dependet ab illis, potest tamen omnem effectum absolutum immediate causare sine omni causa secunda, quia potest supplere omnem causalitatem causæ secundæ, et sic potest immediate causare in voluntate fruitionem essentiæ divinæ sine visione concurrente, ut causa secunda, et posset illam contingenter causare, quia quidquid causat ad extra, contingenter causat, ut patet *in* 1. *d.* 2. *d.* 8. Posset etiam immediate causare fruitionem illam non causando prius visionem, sed tunc voluntas per illam fruitionem non fruitur objecto fruibili, ut alias prolixe exposui. Secundo præsupponit, quod visio essentiæ sit causa fruitionis, causa tamen secunda, et causa necessaria, ut patet. Dicit igitur Doctor, posito quod visio essentiæ sit causa necessaria fruitionis ejusdem, non tamen sequitur quod si Deus immediate causaret illam visionem, quod etiam causaret fruitionem, quia Deus potest contingenter causare visionem non causando fruitionem. Si enim necessario causaret fruitionem prius visione causata, quæ visio ponitur causa secunda effectiva fruitionis, tunc causa secunda determinaret et necessitaret Deum ad causandum, quod est impossibile ; licet ergo tam visio quam fruitio causentur a Deo, tamen utrumque contingenter causat, et potest causare visionem non causando fruitionem, et causata visione non necessitatur ad causandum fruitionem.

(h) *Præterea, potentia quæ necessario agit circa objectum necessario continuat actum illum quantum potest*, etc.

Sunt aliqua exponenda in ista littera, primo ibi : *Potentia quæ necessario agit circa objectum, necessario continuat actum illum quantum potest.* Hoc intelligitur de actione immanente, quæ proprie non habet *esse* permanens, sed in continuo *fieri*, ut patet supra *q.* 13. de intellectione et volitione, et hujusmodi, quæ tamdiu sunt, quamdiu continuantur in *esse*. Et ideo si potentia necessario elicit actum, tunc objectum necessario continuat illum ; sed loquendo de actione transeunte, non est simile, quia bene potest effectus produci necessario, quia tamen non amplius continuatur a tali causa ; patet de igne producente calorem in ligno, vel formam substantialem in aliqua materia, qui necessario producit effectum, et tamen ipsum productum non continuat, intelligitur ergo de actione immanente, sive de operatione potentiæ. Et sic similiter intelligitur illud quod sequi-

tur, scilicet, *illud, quod est intrinseca ratio ipsius potentiæ necessario attingendi*, scilicet actione immanente, *erit etiam ratio semper necessario agendi, quantum est ex parte potentiæ*. Et dicit *quantum est ex parte potentiæ*, quia aliunde potest esse defectus et impedimentum.

(i) *Minor probatur*. Ista probatio stat in hoc, quia si voluntas necessario vult ultimum finem in universali, necessario vult omnia requisita ad volitionem finis, et præcipue si illa necessario requisita sunt in potestate voluntatis. Sed ad continuandam volitionem finis necessario requiritur continuatio cognitionis finis, quia sicut voluntas non potest elicere actum, nisi circa præcognitum, ita non potest illum continuare circa idem objectum, nisi habeat objectum præsens actu cognitum. Cum ergo sit in potestate voluntatis continuare actum cognoscendi ultimum finem, et non continuare, patet quia potest imperare intellectui, ut continuet actum illum cognoscendi, et ipsum firmare in tali cognitione, ut patet *in secundo, dist.* 42. sequitur, quod si ipsa voluntas vult necessario ultimum finem in universali, quod etiam necessario continuabit actum cognoscendi illum finem necessario, scilicet firmando intellectum in tali cognitione, cujus oppositum experimur, quia non semper firmat intellectum in cognitione finis, patet, quia aliquando convertit intelligentiam, sive intellectum ad aliud objectum. Et quomodo convertat, vide Doctorem in secundo, dist. 42. *vel si actu non convertit, saltem non impedit quin objectum aliud occurrens impediat illam cognitionem ;* patet, quia si fortius objectum occurrit intellectui statim causat notitiam sui in intellectu, et sic impedit cognitionem alterius objecti. Et quomodo hoc sit verum, vide quæ exposui *in secundo, dist.* 9. *etiam in primo, dist.* 3. *q.* 6.

Tertio ibi exponendo auctoritatem Augustini, quod *nihil est tam in potestate voluntatis*, etc. hoc intelligitur non tantum de actu elicito voluntatis, sed etiam de actu imperato. Et cum dicit, quod *in potestate voluntatis est, quod per ejus imperium alia potentia habeat actum, vel non habeat*, hoc non intelligitur de omni actu alterius potentiæ, quia non de actu primo intelligendi objectum, cum ille necessario præsupponatur, sed intelligitur, vel quantum ad continuationem actus firmando intellectum, vel ipsum avertendo a consideratione objecti, de quo dixi *in secundo, dist.* 9. *et dist.* 42. 7. Primo Retractationum.9. et 12.

Ultimo nota de suspensione actus voluntatis, aliquando enim suspendit actum absolutum scilicet nullum actum eliciendo circa objectum ; aliquando suspendit actum voluntarie, et tunc non potest suspendere, nisi eliciendo alium actum quo suspendit, ut cum dico, volo non amare Joannem et tunc voluntarie suspendo actum amoris, et hoc potest dupliciter contingere, scilicet vel actum amoris prius elicitum suspendere, et sic non continuare actum amoris, et tunc volo non continuare actum amoris, vel absolute volo non amare, ita quod nullo modo volo elicere actum amoris. Et sic patet ista littera.

SCHOLIUM.

Rejicit rationes D. Thomæ allatas, n. 3. Ad primum, declarat quomodo defectus omnis mali non necessitat ad amandum, sed ad non odiendum ; sic idem habet, 1. d. 3. q. 4. n. 18.

Hic adverte, licet Doctor ut dubium reliquerit, an voluntas possit velle malum 1. d. 1. q. 4. n. 18. et 2. d. 6. q. 2. n. 13. et 43. q. 2. tamen resolvit negative, 4. d. 49. q. 10. § ad 2. art. et d. 50. q. 2. ad 1. et in hac littera. Ad secundum explicat bene illud : *Sicut principium in speculabilibus, etc.* quod tenet quoad ordinem objectorum intelligibilium et volibilium inter se, et etiam quoad ordinem potentiarum ordinate tendentium in illa. Sed non est idem modus utriusque potentiæ tendendi in illa, alias intellectus consentiret principio propter conclusionem, sicut voluntas fruitur utendis, et utitur fruendis ; et hæc necessario tenderet in media, sicut illa in conclusiones. Vide Doct. 1. d. 4. n. 16. Ad tertium, falsum esse voluntatem necessario velle id, cujus participatione vult, quidquid vult. Vide alia argumenta soluta, d. q. 4. a n. 16. Explicat n. 7. quomodo Deus omnia vult necessario necessitate immutabilitatis. quia non potest velle oppositum ejus quod semel voluit, alias mutaretur. Quod repugnat, ex 1. distinct. 8. quæstion. ultima.

5. Secundum (j) scilicet quod illæ probationes non sunt necessariæ, patet discurrendo per eas. Ad primam, negatur major, quantumcumque in objecto aliquo sit perfectio tota objecti, tamen ad necessitatem actus requiritur, quod potentia necessario tendat in illud objectum ; et quidquid sit de voluntate creata beata, et de perfectione ejus supernaturali, qua tendit in objectum illud, tamen diceretur quod voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, etiam quando est in universali apprehensum, quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud ; nec ipsa voluntas necessario se determinat illo posito, sicut nec necessario continuat illud positum, ut actum est in secunda ratione ; tamen ista posset concedi, quod voluntas non potest resilire ab objecto, sive nolle objectum, in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est objectum hujus actus, qui est *velle*, ita malum vel defectus boni, quod pro malo reputatur, est objectum hujus actus, qui est *nolle*, et non sequitur ultra, non potest nolle hoc, igitur necessario vult hoc, quia potest hoc objectum neque nolle, neque velle, ut actum est supra, pertractando illam auctoritatem *primo Retractationum.*

Ratio omnis boni in objecto non necessitat voluntatem.

Voluntas non potest nolle nisi ostensum ut malum.

(k) Contra hoc potest argui : Si non potest nolle hoc objectum, hoc ideo est, quia habet in se aliquid, cui repugnat illud nolle ; tale autem repugnans non potest esse nisi actu velle illud objectum ; igitur illud necessario sibi inest. Major probatur, quia si unum incompossibilium repugnat, alterum necessario inest. Minor probatur, quia nulla inclinatio ad volendum habitualis vel aptitudinalis repugnat illi *nolle* actuali, quia cum uno actu posset stare possibilitas vel aptitudo ad oppositum actum.

Hic potest dici, quod illud repugnans actui nolendi finem est ipsamet potentia voluntatis, quia ipsa non potest habere *velle*, nisi respectu objecti volibilis, vel *nolle* nisi respectu objecti nolibilis, quia nullum illud *velle*, vel *nolle* est possibile fieri ; finis autem non habet rationem nolibilis, quia nec malitiam, nec defectum boni. Unde hoc (l), quod est nolle finem, includit contradictionem, sicut videre sonum, sicut vult Augustinus in Enchirid. 14. *Sic enim beati esse volumus, ut miseri esse non solum nolimus, sed nequaquam velle possimus.* Sicut igitur repugnat ipsi actui volendi tendere in miseriam, ita vide-

Quar… luntas… potest… boni, nec… mali…

tur repugnare actui nolendi tendere in beatitudinem, vel forte et magis (m), quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut beatitudo ratione nolibilis.

prin- a in abi- ita in icis. l. q. 16.

Ad secundam probationem, illud simile Philosophi de fine et principio debet intelligi quoad duo, scilicet quoad ordinem objectorum intelligibilium et objectorum volibilium inter se, et etiam quoad ordinem, quem habent respectu potentiarum ordinate tendentium in ipsa. Intelligo sic primum, quod sicut est ordo in veritate inter principium et conclusionem, quæ habet veritatem participatam a principio, sic est ordo inter finem et ens ad finem in bonitate, sive appetibilitate, quia ens ad finem habet bonitatem participatam respectu finis. Et ex hoc sequitur secundum, scilicet quod sicut intellectus ordinate tendens in illa vera, propter principium assentit conclusioni, sic voluntas ordinate tendens in illud quod est ad finem, tendit in ipsum propter finem. Sed non est simile hinc inde comparando illa ad potentias istas, ut absolute operantes, quia tunc non posset aliqua voluntas velle illud, quod est ad finem, nisi utendo, scilicet volendo ipsum propter finem, cum tamen dicit Augustinus 83. q. quæst. 30. *quod perversitas voluntatis est in utendo fruendis, et fruendo utendis.*

ctus tur ecto ali- lnn- pere vet.

Ex quo habetur, quod voluntas potest objecto utendo frui ; non sic autem potest intellectus verum scibile intelligere tanquam principium, scilicet tanquam evidens ex terminis. Et ratio differentiæ est, quia intellectus movetur ab objecto naturali necessitate ; voluntas autem libere se movet. Patet etiam in aliis, quod non est similis necessitas hinc inde, quia per principium necessario scitur conclusio, non sic per bonitatem finis necessario appetitur illud quod est ad finem.

Ad tertiam probationem, major potest simpliciter negari, quia si voluntas nihil necessario vult, non oportet quod illud, ratione cujus vult alia, necessario velit, sed quod illud contingenter velit sufficit ad volendum alia, eo modo quo vult ea.

Aliter potest dici, quod major potest habere duplicem intellectum, unum talem : Illud cujus participatione vult alia tanquam participatione objecti voliti, illud magis, vel prius vult ; alium talem, cujus participatione in entitate, vult alia quæ participant entitatem, illud prius vult. Primus intellectus videtur esse verus, sed non secundus, quia etsi color, quem video, participet entitatem suam a primo ente, et visibilitatem a primo visibili, non tamen color visus requirit primum ens vel primum visibile prius videri, quia non videtur participatione ejus ut visi, sed ut entis, vel visibilis ; et tantum in isto secundo intellectu est minor vera, sicut et illa probatio adducta tantum probat, quod illud sit bonum, vel volibile participatione primi volibilis, non autem quod hoc præcise sit volitum participatione illius primi, ut voliti.

De isto igitur articulo (n), quidquid sit de voluntate creata beata, utrum scilicet per aliquid supernaturale necessitetur ad volendum ultimum finem, vel non, saltem 7.

Conclusio. Voluntatem creatam non necessitari ad amandum ulti-

mum finem obscur. apprehensum.

probabiliter potest dici, quod non omnis voluntas creata necessitatur ex natura sua ad volendum finem, non solum absolute, quod manifestum est, sed nec posita apprehensione obscura illius objecti, sicut modo apprehendimus ; hoc saltem certum videtur, quod voluntas divina necessitatur simpliciter ad volendum bonitatem propriam.

Deus necessario vult, exponitur.

(o) Et si quæratur, an necessario velit aliquod aliud objectum ab eo, posset dici quod exclusa necessitate coactionis, de qua non est sermo, potest intelligi una necessitas immutabilitatis, quæ excludit posse oppositum succedere ei, quod inest. Alia est necessitas omnimodæ inevitabilitatis, sive determinationis, quæ non solum excludit oppositum posse succedere isti, sed omnino excludit ipsum posse inesse ; loquendo de sola prima necessitate, Deus necessario vult quidquid vult, quia non potest succedere oppositum ei, quod inest, neque ex parte actus, neque objecti, quia hoc non posset esse sine aliqua mutatione in Deo, cum objectum esse volitum non ponat aliquid extra ipsum Deum, et non potest de non volito fieri volitum, vel e converso, quin sit mutatio in aliquo. Non enim est transitus a contradictorio in contradictorium nullo aliter se habente, quia tunc non esset ratio, quare illud contradictorium magis esset verum modo quam prius, et quare illud falsum. Sed de secunda necessitate potest dici, quod licet necessario voluntas divina habeat actum complacentiæ respectu cujuscumque intelligibilis, inquantum in illo ostenditur quædam participatio bonitatis propriæ, tamen non necessario vult quodcumque creatum volitione efficaci, sive determinativa illius ad existendum ; imo sic vult contingenter creaturam fore, sicut contingenter eam causat, quia si necessario hac secunda necessitate vellet eam fore, necessario etiam necessitate inevitabilitatis eam causaret, saltem pro tunc, pro quando vult eam fore.

Non transitur a contradictorio in contradictorium, nullo aliter se habente.

COMMENTARIUS.

(i) *Secundum, scilicet quod illæ probationes.* Nunc Doctor ostendit quod illæ probationes non sunt necessariæ, quod etiam ostensum est *in primo, dist.* 1. *q.* 4. et omnia sunt ibi exposita, tamen pro junioribus adhuc hîc aliqualiter expono. *Ad primam negatur major*, scilicet voluntas necessario vult illud, in quo est ratio omnis boni, quia quamvis in objecto sit ratio omnis boni, quia infinitum, tamen ad necessitatem actus requiritur quod potentia necessario tendat in illud objectum, et hoc ponendo quod actus non causetur immediate ab objecto, ut patuit *in* 2. *dist.* 23. Tenendo enim quod voluntas sit elicitiva sui actus circa quodcumque objectum, non sequitur quod si respiciat objectum infinitum, quod necessario velit illud ; oportet enim probare quod necessario velit, quod tamen per illam rationem non probatur. Sequitur, *et quidquid sit de voluntate creata beata, et de perfectione ejus supernaturali qua tendit in objectum illud* (de qua erit sermo in quarto, dist. 49), *tamen diceretur quod voluntas viatoris simpliciter contingenter tendit in illud, et etiam quando est*

in universali apprehensum, (quia isti dicunt quod licet voluntas viatoris contingenter velit ultimum finem in particulari apprehensum, tamen necessario vult ipsum in universali apprehensum, ut patuit in primo distinct. 1. *q.* 4.) *quia illa apprehensio non est ratio determinandi voluntatem ad necessario volendum illud*, quia notitia objecti non movet necessario voluntatem ad aliquid volendum, saltem ut principalis causa, ut exposui *in primo, dist* 1. *q.* 4. et patet *in secundo*, *dist.* 25. et vide quæ dixi *in primo*, ubi supra, respondendo ad objectiones Alphonsi et Occham contra Doctorem. Sequitur, *nec ipsa voluntas necessario se determinat illo posito*, id est, objecto cognito, sive ultimo fine actu cognito, *sicut nec necessario continet illud positum*, id est, ultimum finem actu cognitum, id est, quod non necessario contineat cognitionem ultimi finis, ut supra patuit; patet ergo quomodo voluntas non necessario vult ultimum finem in universali apprehensum, et hoc magis patuit *in primo, dist.* 1. *quæstion.* 4. Tamen potest concedi quod voluntas non potest resilire ab objecto, sive nolle objectum in quo non ostenditur aliqua ratio mali, nec aliquis defectus boni, quia sicut bonum est objectum hujus actus, qui est *velle*, ita malum, vel defectus boni, quod pro malo reputatur est objectum hujus actus, qui est *nolle*, et non sequitur ultra, non potest nolle hoc; igitur necessario vult hoc, quia potest hoc objectum, neque nolle, neque velle, ut patet *hîc, et in primo, dist.* 1. *q.* 4. Vult ergo Doctor quod voluntas non potest nolle bonum in quo non est aliqua ratio mali, et hoc vel existentis vel apparentis, quia non potest elicere actum nolitionis, nisi circa objectum nolibile, modo tale bonum nullo modo est objectum nolibile, cum solum malum sit objectum nolibile, sive sit malum apparens. Et non sequitur ultra, quod necessario velit illud, quia licet bonum sit objectum volitionis, et hoc, sive verum, sive apparens, sive præfixum, non tamen sequitur quod necessario velit illud, sicut nec sequitur quod necessario nolit etiam summum malum, si illud esset possibile.

(k) *Contra hoc potest argui.* Hîc Doc- 8.
tor probat quod voluntas necessario velit illud objectum, si non potest illud nolle, et arguit sic. *Si non potest nolle hoc objectum, hoc ideo est, quia habet in se aliquid. Major probatur, quia si unum incompossibilium repugnat, aliud necessario inest*, patet, quia si negatio necessario repugnat, affirmatio posita necessario inest; si enim repugnat necessario homini non animal, necessario animal inest homini, et ideo bene dicit, quod *si unum necessario repugnat, alterum necessario inest.* Minor probatur, *quia nulla inclinatio ad volendum beatitudinem habitualis, vel aptitudinalis repugnat illi* nolle *actuali, quia cum uno actu posset stare possibilitas, vel aptitudo ad oppositum actum*, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 39. ergo *velle* actuali beatitudinem videtur repugnare *nolle* actuale beatitudinem, et per consequens si nolle beatitudinem necessario repugnat voluntati, velle actualiter beatitudinem necessario inerit voluntati.

Respondet, quod *illud repugnans ac-* 9.
tui nolendi finem, est ipsa potentia voluntatis, cui ex sua formali ratione repugnat habere *nolle* respectu finis, quia finis non est nolibilis, sed tantum volibilis. Licet enim *nolle* actuale, et

velle actuale respectu ejusdem objecti repugnent ad invicem formaliter in *esse* simul, tamen non repugnat voluntati successive, et hoc loquendo de objecto volibili et nobili ; licet enim voluntas non possit simul velle et nolle lapidem, tamen successive potest habere utrumque. Sed ut voluntas comparatur ad *velle* et *nolle* respectu ultimi finis, nec simul, nec successive potest habere utrumque, quia nolle finem repugnat voluntati, sicut etiam intelligere repugnat lapidi ex sola potentia lapidis. Si dicatur, quod tunc voluntas non erit libera respectu cujuscumque objecti, si illud non potest nolle, dico quod libertas voluntatis est in hoc, quod idem objectum potest velle, vel non velle. De hoc vide quæ dixi *super secundo, dist.* 6. *q*. 1.

(l) *Unde hoc.* Quod autem voluntas non possit nolle finem probat per Augustinum. Ista auctoritas non concludit, quod necessario velimus beatitudinem, vel quod necessario nolimus miseriam, quia voluntas sicut potest velle, et non velle beatitudinem, sic potest nolle, et non nolle miseriam. Sed sic præcise intelligitur, quod sicut beatitudo est præcise objectum volibile, ita miseria objectum nolibile. Et sicut est impossibile voluntatem velle actualiter miseriam, ita est impossibile ipsam nolle actualiter beatitudinem.

(m) *Vel forte et magis, quia non ita caret miseria omni ratione volibilis, sicut caret beatitudo omni ratione nolibilis.* Si ergo secundum Augustinum non possum velle miseriam, quæ forte non caret omni ratione volibilis, a fortiori non possum nolle beatitudinem, quæ caret omni ratione nolibilis, cum in ipsa non sit aliquis defectus boni, nec aliqua ratio mali.

Ad alias duas rationes patet responsio hîc, et clarius vide *in primo, dist.* 1. *quæst.* 4. et quæ ibi exposui.

(n) *De isto igitur articulo.* Hîc Doctor dicit duo : Primo, quod voluntas creata non necessitatur ex sua natura ad volendum finem, non solum absolute, sed nec etiam posita apprehensione obscura illius objecti, sicut modo apprehendimus. Sed an voluntas creata beata necessitetur ad volendum finem, et hoc per aliquid supernaturale, puta per charitatem, licet Doctor hîc non solvat, tamen *in primo, dist.* 1. *q*. 4. solvit, probando quod voluntas comprehensoris elevata per charitatem, non necessario fruitur, vide ibi. Secundo dicit, quod voluntas divina necessario vult propriam bonitatem, ut satis probatum est *in primo, dist.* 10. *quæst. unica*, et vide quæ ibi exposui.

(o) *Et si quæratur.* Deinde quærit an 10
voluntas divina necessario velit aliquid aliud a Deo? Et ponit duas conclusiones, præmittendo quod duplex est necessitas, scilicet immutabilitatis et inevitabilitatis omnimodæ, sive determinationis necessariæ. Prima excludit oppositum posse succedere ei quod inest, hoc modo voluntas divina vult quidquid vult ad extra, quia oppositum ejus nunquam potest inesse. Ab æterno enim voluit quidquid nunc vult, et quod voluit ab æterno esse pro tali tempore, necessario erit, scilicet necessitate immutabilitatis, quia ex quo determinavit illud fore, est impossibile oppositum inesse, scilicet ipsum non fore. Licet enim quando ab æterno voluit esse *A*, potuisset oppositum velle, scilicet non esse *A*, tamen facta determinatione, quod *A* sit, non potest oppositum velle, scilicet velle *A* non esse, quia tunc vo-

luntas divina mutaretur, quia est impossibile transire de contradictorio in contradictorium sine mutatione; sed mutatio non erit in objecto prius volito, et post nolito, patet, quia objectum nullum *esse* novum habet. Modo mutari est aliquid aliter se habere nunc quam prius se habuerit, ut patet 5 *Phys.* ergo si *A* est nunc volitum esse, et post nolitum esse, cum hic sit transitus a contradictorio in contradictorium, erit aliqua mutatio, et non in *A*, ut patuit; ergo in voluntate divina, quæ nunc aliter vellet, quam prius voluit, quod est simpliciter impossibile, scilicet quod aliquo modo mutetur, ut patet *in primo, dist.* 2. *quæst. ult.* patet ergo quomodo voluntas divina quidquid vult, immutabiliter vult. Sed de alia necessitate, scilicet inevitabilitatis, quæ est, quod simpliciter necessario velit, ita quod nunquam potest velle oppositum pro quocumque instanti, sicut dicimus, quod pater in divinis necessario generat filium, quia est simpliciter impossibile ipsum non generare. Loquendo de hac necessitate, voluntas divina nihil vult ad extra; patet, si enim hoc modo vellet creaturam, et hoc efficaciter, necessario eam vellet, et sic creatura necessario esset ab æterno, quia causa agens necessario, et non impedita, statim ponit effectum et necessario. Loquendo tamen non de volitione efficaci, qua vult creaturam existere in aliquo tempore, sed de volitione complacentiæ, qua complacet quidditatibus cognitis, quæ sunt quædam participatio bonitatis divinæ, vult illas necessario, necessitate inevitabilitatis, quia non potest non complacere eis sic positis in *esse* cognito, quia ut sic, habent *esse* necessarium, secundum *quid* tamen, ut patet *in primo, dist.* 3. *quæst.* 4. *in secundo, dist.* 35. 36. 39. et talis volitio non ponit creaturam in aliquo esse reali. Alii duo articuli clari sunt hîc et *ex distinctione decima primi.*

SCHOLIUM.

Voluntatem cum necessitate ad actum liberam esse probat ex Augustino et Anselmo. Secundo, Deus amat media ad se libere; ergo et se. Tertio, libertas est conditio intrinseca voluntatis; ergo compatitur cum conditione perfectissima operandi, et talis est necessitas, ubi est possibilis. Explicat quomodo cum necessitate stat libertas, de quo late agit 1. dist. 10. et 4. dist. 49. q. 1. art. 1. et supra quodl. 2. Quæstio nimis controversa est, mihi tamen videtur non esse de re ipsa, sed de modo loquendi; et Doctor tenet eum, quo Philosophus, Augustinus et Anselmus usi sunt. Vide Scholium ultimum, 1. dist. 10. ubi circa hoc dixi quod verius visum fuit.

8. Cum necessitate volendi stat libertas secundum August. et Anslem.

De secundo articulo principali, dico quod cum necessitate ad volendum stat libertas in voluntate. Hoc probatur, primo per auctoritates. Prima est Augustini *in Ench.* quæ dicta est supra: *Sic enim oportebat prius fieri hominem, et ut bene posset velle, et male, nec gratis vel frustra si bene; nec impune, si male, hoc est in statu illo primo, meretur vel demeretur.* Et sequitur: *Postea vero sic erit, ut male velle non possit, nec ideo libero carebit arbitrio, multo quippe liberius erit arbitrium, quod omnino non poterit servire peccato;* et subdit quasi pro probatione, *neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam prorsus velle possimus, sicut enim anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita tunc*

nolle iniquitatem semper habitura est. Item, Anselmus de lib. arbit. cap. 1. *Qui sic habet, quod decet et expedit, ut hoc amittere nequeat, liberior est, quam ille qui sic habet hoc ipsum, ut possit perdere,* et ex hoc concludit, *liberior igitur est voluntas, quæ a rectitudine declinare nequit.*

Idem probatur per rationem, et primo *quia* ita est, nam ex præcedente articulo habetur quod voluntas divina necessario vult bonitatem suam. et tamen in volendo eam est libera ; igitur, etc. Probatio minoris, quia potentia operans circa unum objectum, non absolute, sed in ordine ad aliud, eadem est operativa circa utrumque objectum, sicut arguit Philosophus *in secundo de Anima*, quod illa potentia, qua cognoscimus differentiam unius objecti ab alio objecto, ipsa nata est cognoscere utrumque objectum in se, sicut ipse arguit ibi de sensu communi ; nunc autem voluntas ipsa divina refert ad finem alia objecta, quæ sunt volibilia propter finem ; igitur ipsa sub eadem ratione potentiæ est operativa circa utrumque, sed circa illud quod est ad finem libere operatur. Patet, quia contingenter vult illa, et contingentia in agendo reducitur ad principium non naturaliter activum, sed libere ; igitur ipsa sub ratione potentiæ liberæ vult bonitatem suam.

Text. 146. Deus quomodo se amet ?

Libertas est perfectionis.

Præterea, secundo probatur idem *propter quid*, et primo sic : Actio circa finem ultimum est actio perfectissima, et in tali actione libertas in agendo est perfectionis ; igitur necessitas in ea non tollit, sed magis ponit illud quod est perfectionis, cujusmodi est libertas.

Libertas conditio intrinseca voluntatis.

Præterea, conditio intrinseca ipsius potentiæ vel absolute vel in ordine ad actum perfectum, non repugnat perfectioni in operando ; nunc autem libertas, vel est conditio intrinseca voluntatis absolute, vel in ordine ad actum volendi ; igitur ipsa libertas potest stare cum conditione perfecta possibili in operando ; talis conditio est necessitas, specialiter ubi ipsa est possibilis. Est enim semper possibilis, ubi neutrum extremum requirit contingentiam in operatione, quæ est media inter extrema, sic est in proposito, sicut probatum est *in præcedenti articulo.*

Si quæras, quomodo stat libertas cum necessitate ?

9. Non est quærenda ratio eorum quorum non est ratio.

Respondeo secundum Philosophum *quarto Metaphysicæ*, non est quærenda ratio eorum quorum non est ratio : *Demonstrationis enim principii non est demonstratio.* Ita dico hîc, quod sicut ista est immediata et necessaria, *voluntas divina vult bonitatem divinam*, nec est alia ratio, nisi quia hæc est talis voluntas, et illa talis bonitas ; sic voluntas divina contingenter vult bonitatem seu existentiam alterius, et hoc, quia est talis voluntas, et illud est tale bonum, nisi addamus generaliter unum breve, quod voluntas infinita necessario habet actum circa objectum infinitum, quia hoc est perfectionis ; et pari ratione non necessario habet actum circa objectum infinitum, quia hoc esset imperfectionis, nam imperfectionis est necessario determinari ad posterius, et perfectionis requisitæ est sic determinari ad prius, et perfectionis concomitantis ad illud quod est simul natura.

on est n libe- m, et ontin- s. aut urale et ce-sa- ium.

Confirmatur illud, quia non est eadem divisio in principium naturale, et liberum, et in principium necessario activum, et contingenter, aliquod enim naturale potest contingenter agere, quia potest impediri ; igitur pari ratione possibile est aliquod liberum, stante libertate, necessario agere.

ditio. uricus.

Sed semper est dubium, in quo stat per se ratio libertatis, sive enim dicatur quod libertas stat in determinatione ad agendum, sive in dominatione respectu sui actus, per neutrum hìc videtur posse salvari.

10. *Hic diceretur, quod cum dicitur, voluntatem necessario velle, necessitas potest determinare actum volendi, ut terminatur ad objectum, et sic est verum manifestum, intelligendo de bonitate divina, quæ sola est proprium, et per se objectum ; alia autem non sunt per se objecta propria, ideo non necessario vult illa, aut potest necessitas determinare actum ut egreditur a voluntate. Et hoc potest intelligi dupliciter : Uno modo, ut sit necessitas prævia ad voluntatem, et voluntas intelligatur cadere sub necessitate, tanquam impellente in actum, et figente in actu ; si autem sic esset, voluntas ageretur, et non ageret, nec staret in tali actu libertas. Alio modo potest intelligi necessitas concomitans, ita quod ipsa intelligatur cadere sub voluntate, sic quod voluntas propter firmitatem libertatis suæ sibiipsi necessitatem imponit in eliciendo actum, et in perseverando, sive figendo se in actum ; in inspiratione concomitatur necessitas naturæ, quæ est vis quædam naturæ primo modo dictæ, id est, essentiæ, sive naturæ secundo modo dictæ, scilicet principii naturalis producitur similis ; talis enim assistit voluntati in communicando naturam Spiritui sancto.*

Est igitur ordo quadruplicis necessitatis : Prima, qua Deus necessario vivit. Secunda, qua necessario intelligit. Tertia, qua necessario spirat. Quarta, qua necessario diligit se.

In quo igitur est libertas volendi ?

Respondeo, quia delectabiliter et eligibiliter elicit actum, et permanet in actu.

Contra, secundum Richardum gloriosius est, quod secundum naturam habetur, quam quod aliter habetur.

Respondeo, quod ex necessitate naturæ habetur velle, non necessitate tamen naturæ habetur objectum, quia esset contradictio ; igitur in ista propositione quæ est de dicto, Deum se velle est necessarium ; patet distinctio, quod necessitas potest determinare actum volendi sic vel sic, scilicet absolute, vel cum respectu ad objectum, sed non æque apparet in ista : Deus vult necessario, *quæ est de re ; tamen eadem veritas est communis, quod necessitate naturæ habetur actus, sed non vult objectum necessitate naturæ.*

SCHOLIUM.

Sententia Henrici, voluntatem spirare Spiritum sanctum, necessitate naturali, et etiam libera, de qua late Doctor I. dist. I. quæst. 7. num. 13. et dist. 10. num. 3. Rejicitur primo, quia inconvenit in amore essentiali, unam tantum esse necessitatem, et duas in notionali. Secundo, memoria sine coexistentia naturæ gignit ; ergo et voluntas similiter spirat.

De tertio principali dicitur, quod in aliquo actu voluntatis divinæ, 11.

Henr in sum. art. 60. q. 1.

scilicet in actu spirandi Spiritum sanctum, est aliquo modo necessitas naturalis, sic intelligendo, quod voluntas, ut est simpliciter voluntas, non est principium elicitivum actus notionalis, quo producitur simile in forma ipsi producenti, quia tunc in quocumque esset, esset principium elicitivum actus, quo produceretur simile in forma, quod falsum est in creaturis. Sed voluntas, ut est in natura divina, et ut sic per illam habet quamdam naturalitatem ad producendum actum notionalem, sic est principium elicitivum actus notionalis. Ex hoc enim quod fundatur in natura divina, sive in essentia, habet sibi annexam quamdam vim naturæ, et sic quamdam necessitatem naturalem ab ista naturaliter, sive vi naturali annexa voluntati contrahit, et sic est principium elicitivum actus notionalis; licet enim in actu voluntatis essentialis, ut ordinatur in summum amatum, ab ipsa sola voluntate ratione, qua est libera, sit necessitas immutabilitatis, tamen inquantum actio voluntatis ordinatur in amorem productum tendentem in amatum terminaliter, sic ab illa naturalitate annexa voluntati procedit necessitas immutabilitatis circa solum actum notionalem elicitum a voluntate, vel potius ab ipsa libertate voluntatis, ut ei talis naturalitas est annexa. Additur ad hoc, quod illa naturalitas in voluntate nullo modo prævenit ejus libertatem, nec est ratio elicitiva actus notionalis. Hoc enim esset omnino contra ejus libertatem, sed potius est consecutiva et annexa libertati, ut aliquid, quo assistente voluntati, voluntas ipsa ex vi, quam habet ex eo, quod est voluntas, et libera, potest elicere actum suum notionalem, quem sine illo assistente elicere omnino non posset. Sunt igitur aliter et aliter istæ propositiones in divinis necessariæ : *Deus necessario vivit*, quia necessitate naturæ : *Deus necessario intelligit*, quia necessitate intelligibilis determinantis intellectum ad hoc, ubi est aliqua diversitas rationis : *Deus necessario spirat Spiritum sanctum*, quia necessitate naturali non præveniente, sed concomitante : *Deus necessario amat se*, necessitate consequente infinitatem libertatis absque aliqua necessitate naturæ.

12. Fundatum in alio, non potest esse magis necessarium fundamento.

Contra istud, non videtur quod illud quod fundatur in aliquo, possit habere rationem aliquam necessitatis ulteriorem ultra illud, in quo fundatur, nec etiam quod fundatum posset habere duplicem rationem necessitatis, et illud in quo fundatur, tantum unicam, quia tunc circumscripta per impossibile vel possibile illa unica ratione necessitatis in fundamento, adhuc remaneret alia ratio necessitatis in fundato, et ita illud fundamentum remaneret necessarium, et tamen non remaneret necessitas fundamenti. Nunc autem, secundum istos actus notionales fundantur in actu essentiali, et secundum omnes actus essentiales aliquo modo sunt priores ; igitur non potest esse quod in actu essentiali, quo Deus diligit se, sit tantum unica necessitas, et ex unica ratione necessitatis, scilicet ex infinitate libertatis, et tamen quod in actu spirandi sit cum hoc alia ratio necessitatis, scilicet naturalis.

Præterea, sicut memoria perfecta

[...]oluntas [...]que po[...]n ad [...]pirau[...], sicut [...]emoria gignen-dum. in supposito conveniente est principium perfectum producendi Verbum perfectum ; sic videtur quod voluntas perfecta in supposito, vel suppositis convenientibus sit perfectum principium producendi amorem perfectum ; sicut igitur memoria in Patre est principium gignendi Filium, sic voluntas in Patre et Filio est principium spirandi Spiritum sanctum. Nec videtur ultra rationem perfectæ memoriæ, vel perfectæ voluntatis, coassistentia alicujus esse necessaria, sic quod illo non assistente non posset voluntas in actum spirandi, et memoria in actum dicendi.

Si autem intelligeret assistentiam esse, ut objecti ad potentiam, forte illa requiritur tam in memoria quam in voluntate, et magis forte ad hoc, ut per actum communicetur natura, quam ad hoc ut actus sit necessarius, quia principiorum illorum, scilicet objecti et potentiæ, utrumque per se est ratio propriæ necessitatis in eliciendo actum suum, ut suus est ; sed forte non utrumque per se est ratio perfecta consubstantialitatis termini ad ipsum producens. Et tunc verum esset, quod non requiritur talis assistentia ad actum essentialem, quia licet ibi requiratur objectum, non tamen ut principium communicandi suam propriam perfectionem.

SCHOLIUM.

Hic explicat fundamentum suæ sententiæ de libera processione Spiritus sancti. Primum dictum, primæ differentiæ, principii activi seu agentis est libertas, et natura ei opposita. Ostendit ex Aristotele 2. Phys. et 9. Metaph. et ex Augustin. Secundum dictum, hæ differentiæ variis nominibus ab Aristot. exprimuntur. Per hæc tria, non secundum propositum, a natura et potentia irrationalis, intelligit principium, quod dicitur natura ; per opposita his, principium liberum. Tertium, intellectus habet modum naturæ, in productione filii, voluntas modum oppositum. Quando autem imperat intellectui, totum est liberum, sicut et quando imperat aliis potentiis inferioribus, quia totum secundum propositum, et probat ex Philos. Quartum, (et sequitur ex dictis repugnat voluntatem esse principium per modum naturæ, sicut et naturam esse principium liberum, quia sunt primæ differentiæ principii activi. Quintum, omne agens naturale, vel est primum omnino primum, vel a priori naturaliter determinatum, et neutrum horum competit voluntati. Sextum, causatio intellectus est naturalis et voluntatis, esto sit necessaria, libera, quia hoc est hoc, et illud est illud. Hæc ratio a priori, a posteriori, supposita præfata divisione et usu ex Philos. et Augustin. dici potest voluntatem semper esse liberam, quia nec a se, nec ab alio naturaliter determinatur, sed supposita apprehensione objecti, tendit delectabiliter et eligibiliter in objectum, etiam quando non potest non tendere, de quo late, 1. dist. 10.

De isto articulo potest dici, quod non est hîc difficultas, accipiendo *naturam* extensive prout extendit se ad omne ens ; sic enim dicimus naturam voluntatis, imo extendendo ad non ens, dicimus naturam negationis. Sic enim, extensive loquendo, necessitas in ente quocumque posset dici necessitas naturalis, et tunc, cum voluntas, saltem divina, ex sua perfecta libertate habeat necessario aliquod *velle*, ista necessitas perfectæ libertatis potest dici (isto modo) necessitas naturalis. Sed difficultas non est nisi accipiendo *naturam* magis stricte, prout scilicet *natura* et *libertas* sunt primæ differentiæ agentis vel principii agendi, quomodo loquitur Philosophus *secundo Physicorum*, ubi divídit causam activam in naturam et propositum : *Eorum*, inquit, *quæ fiunt propter hoc*, id est, propter

13. Natura multifariam sumitur,

Text. 49.

finem, cujusmodi sunt omnia, quæ fiunt a per se causa, *alia quidem secundum propositum; alia vero non secundum propositum*, et paulo post: *Sunt autem propter hoc quæcumque ab intellectu utique aguntur, et quæcumque a natura*, et reducit ad istas duas causas per se, duas causas per accidens, scilicet casum et fortunam. De hac distinctione loquitur 9. *Metaphys.* distinguens modum, quo potentiæ activæ rationales et irrationales diversimode exeunt in actus suos, *hujusmodi quidem*, inquit, scilicet, *irrationales potentias necesse est, quando activum et passivum appropinquantur, hoc quidem facere, illud autem pati*; *illas vero*, scilicet rationales, *non necesse est*, supple hoc facere et illud pati. De hac distinctione loquitur Augustinus 5. de Civit. cap. 9. *Est causa fortuita, est naturalis, est voluntaria*; et declarat ibi membra.

Text. 10.

Triplex causa.

Ista divisio principii activi diversis nominibus exprimitur, non solum apud diversos, sed etiam apud Aristotelem, ut patet *ex secundo Physicorum*, ubi præmisit, *secundum propositum, et non secundum propositum*, et subdit, *ab intellectu et a natura*, et *in* 9. *Metaphysicæ*, rationales et irrationales potentias. Per ista tria, *non secundum propositum*, et *a natura*, et *potentiæ irrationalis*, intelligit principium activum, quod communiter dicimus naturam; per alia vero tria intelligit illud aliud principium activum, in quo concurrunt respectu actus extrinseci, et intellectus et voluntas. Sed utrumque istorum per se acceptum habet suum proprium modum principiandi intellectus quidem per modum naturæ; unde ad suum proprium actum comparatus, natura est, sicut Filius in divinis producitur per modum naturæ, licet ejus principium productivum sit memoria. Voluntas autem semper habet suum modum causandi proprium, scilicet libere, et ideo quando concurrit cum intellectu, ut in productione artificialium, totum dicitur produci libere, et a proposito, quia propositum est principale, et immediatum principium illius productionis extrinsece. Si autem quandocumque concurrat potentia naturaliter activa cum ipsa voluntate, sicut est de potentiis inferioribus, quibus utimur ad agendum, licet actio proprie, ut est hujus principii, sit per modum naturæ, tamen quia totum subjacet voluntati, ideo libere utimur, et dicimur libere agere a principali agente; et hoc modo loquitur *nono Metaphysicæ*, ubi vult quod ultra intellectum, requiritur aliquod determinans, ut appetitus et prohæresis, alioquin simul faceret contraria. Nam ipsa scientia simul contraria ostendit, et ipsa, quantum est ex parte sui, esset principium per modum naturæ, et necessario, quantum est ex parte sui, causaret quodlibet respectu cujus est in potentia: *Illa*, inquit, *contrariorum, quare, simulne faciant contraria? Hoc vero est impossibile, necessarium est igitur alterum adesse, quod proprium est*, hoc est determinans ad unum oppositorum; et subdit: *Dico autem sive appetitum*, etc.

Text. 49.
Text. 49.
Text. 10.
Principium activum naturale tribus nominibus apud Arist.

Text. 1

9. Met Cap. 1

Ad propositum dico, quod licet aliquod principium posset concurrere in agendo cum voluntate, puta 13.

Non ma... volunt... potest e...

turale ...cipium ...m na-...a libe-...rum. secundum aliquos, objectum, secundum aliquos, intellectus, et illud concurrens, quantum est ex se, sit naturaliter activum, tamen voluntas, per se loquendo, nunquam est principium activum naturaliter, quia esse naturaliter activum et esse libere activum, sunt primæ differentiæ principii activi, et voluntas, unde voluntas est principium activum libere. Non magis igitur potest voluntas esse naturaliter activa quam natura, ut est principium distinctum contra voluntatem, potest esse libere activa.

Sed quæritur unde est, quod voluntas, licet necessario agat, non tamen naturaliter agit, cum non possit natura magis esse determinata ad agendum, quam quod sit necessitata ad *agere* ?

...ns na-...le, vel ...rimum a su-...ori de-...mina-...um. Respondeo, omne agens naturale, vel est omnino primum, vel si est posterius, erit ab aliquo priori naturaliter determinatum ad agendum, voluntas autem nunquam potest esse agens omnino primum ; sed nec potest esse determinata naturaliter ab aliquo agente superiori, quia ipsamet est tale activum, quod seipsam determinat in agendo, sic intelligendo, quod si voluntas aliquid necessario velit, puta *A*, non tamen illud *velle* causatur naturaliter a causante voluntatem, etiamsi naturaliter causaret voluntatem ; sed posito actu primo, quo voluntas est voluntas, si ipsa sibi relinqueretur, etsi posset contingenter habere, vel non habere hoc *velle*, tamen seipsam determinaret ad hoc *velle*.

Quando igitur dicitur, quod naturale principium non potest magis determinari, quam quod necessitetur.

16\. Cœlum est magis determinatum ad rotunditatem quam grave ad descensum.

Respondeo, licet necessarium sit summe determinatum, quoad exclusionem indeterminationis ad utrumlibet, tamen aliquod necessarium aliquo modo est magis determinatum quam aliud, sicut ignem esse calidum, vel Cœlum esse rotundum, est determinatum a causante, dante simul *esse* Cœli, et rotunditatem ; sed grave est determinatum ad descensum, non habito necessario actu descendendi ab ipso generante, sed tantum habito ab ipso principio naturaliter determinativo ad descendendum. Voluntas autem causata, si necessario vult aliquid, non sic est determinata a causante ad illud *velle*, sicut grave ad descensum, sed tantum a causante habet principium determinativum sui ad hoc *velle*.

De motu gravis 2. d. 2. q. 10.

Si autem dicas, si descensus causatur a gravitate intrinseca, tunc grave movet se ; quare igitur non libere æque sicut voluntas movet se ad illud *velle*, respectu cujus ipsa voluntas est ratio necessaria causandi ?

Respondeo, illa causatio gravitatis est naturalis, ista libera, quia hoc est hoc, et illud est illud.

Breviter igitur posset dici, quod *esse* formæ et modus essendi, *agere* et modus agendi sunt immediata, ideo sicut non est alia ratio, quare hoc habet talem modum essendi, nisi quia est tale ens ; sic non est aliqua ratio, quare hoc habet talem modum agendi, puta libere, vel nanaturaliter, nisi quia est tale principium activum, scilicet liberum, vel naturale.

SCHOLIUM.

Respondet ad locum ex August. 6. Civit. 10. quo arguebat contra Ciceronem, negantem præscientiam, ostendens contra ipsum, præscientia concessa, minime tolli liberum arbitrium, nec necessitatem præscientiæ tollere libertatem voluntatis, secus esset de necessitate violentiæ, si daretur. Exponit locum Augustini in argumento positum, ubi clare docet necessitatem compati cum libertate.

17. Ad arg. in initio. Ad argumentum in contrarium dici potest, quod intentio Augustini est ibi arguere contra Ciceronem, qui negavit præscientiam Dei ; nec ex illa præscientia concessa, oportet eum negare liberum arbitrium nostrum. Augustinus autem docet qualiter præscientia Dei, et liberum arbitrium simul stant, sic arguendo : *Sic*, inquit, *Deo certus est ordo causarum, quod concessit ipse Cicero*, subdit Augustinus : *Et ipsæ quippe nostræ voluntates in causarum ordine sunt, quoniam humanæ voluntates humanorum operum causæ sunt, atque ita, qui omnes rerum causas præscivit, profecto in eis causis etiam nostras voluntates ignorare non potuit.* Et post : *Quomodo igitur ordo causarum præscienti Deo certus id efficit, ut nihil in nostra sit voluntate, cum in ipsarum causarum ordine magnum habeant locum nostræ voluntates* ? (Lib 5. 6. 9.)

Etiam in sequenti capitulo : *Non propterea nihil in nostra voluntate est, quia Deus præscivit quid futurum esset in nostra voluntate*; *non enim nihil præscivit, sed aliquid, et illo præsciente est aliquid in nostra voluntate.* Respondendo autem vult ostendere, quomodo simul stant necessitas illa, quam in præscito requirit præscientia, et tamen quod præscitum sit in nostra. Hoc quidem non esset verum, si esset ibi necessitas violentiæ, de qua ait, *etiam si nolimus, efficit quod potest*, sicut est necessitas mortis. Sed si est necessitas qualiscumque, de qua solemus dicere, necesse est, ut ita sit aliquid, vel ut ita fiat aliquid : non oportet timere, quod talis necessitas, si ponatur in actu nostro præscito, nobis auferat libertatem, quia ista necessitas præscientiæ, vel præsciti ut præsciti, etsi sit necessitas immutabilitatis, non est tamen simpliciter necessitas inevitabilitatis, sive omnimodæ determinationis, sed tantum inevitabile ex suppositione ista, quia illud est jam præscitum. (Necessitas præscientiæ non aufert libertatem.)

Et ad ostendendum, quod non qualiscumque necessitas tollit libertatem, subdit illud ex quo argutum est, *neque et vitam Dei et præscientiam*, etc. si præcise dixisset, *et præscientiam*, facile esset videre qualiter illam non ponimus sub necessitate, quæ repugnet libertati, quia libere et contingenter præscit hoc, licet supposito quod præsciat, immutabiliter præsciat. Et eodem modo est de actu meo præscito, quod licet sit immutabiliter præscius, tamen contingenter ex parte Dei præscientis ; et similiter relinquitur contingentia ex parte mei exequentis. 18. (Præscientia Dei qu[o]modo lib[e]ra.)

Sed difficilius est quod addit, *vitam et præscientiam*. Sed ibi potest esse duplex responsio, una quod vita accipiatur ibi pro actu beatifico, sicut accipitur vita, Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te* ; et sicut loquitur Philosophus 12. Metaphysic. *Intellectus actus est vita* ; et pari ratione actus volunta- (Vita su[mi]tur pr[o] actu i[n]tellectus [et] volunta[tis].)

tis est vita, vita ista non cadit sub necessitate excludente libertatem, etiam in Deo. Si autem intelligatur vita pro vita naturali ipsius Dei, tunc non debet intelligi de illa vita secundum se accepta, sed de ipsa ut a voluntate divina acceptata; potest autem esse aliquid bene in se necessarium, et necessitate repugnante libertati, quamvis tamen sit libere, imo contingenter acceptatum.

Exemplum, si quis voluntarie se præcipitat, et semper in cadendo illud *velle* continuat, necessario quidem cadit necessitate gravitatis naturalis, et tamen libere vult illum casum, ita Deus, licet necessario vivat vita naturali, et hoc tali necessitate, quæ excludit omnem libertatem, tamen vult libere se vivere tali vita; igitur vitam Dei non ponimus sub necessitate, intelligendo vitam, ut a Deo libera voluntate dilectam.

Grave cadere potest libere et naturaliter.



QUÆSTIO XVII.

Utrum actus dilectionis naturalis, et actus dilectionis meritoriæ sint ejusdem speciei.

1. Argum. Deinde quæritur, utrum actus dilectionis naturalis, et actus dilectionis meritoriæ sint ejusdem speciei? Arguitur quod non, quia illi actus differunt specie, qui eliciuntur a principiis diversis specie ; isti actus sunt hujusmodi, igitur, etc. Probatio majoris : Non est minor differentia in principiatis, imo major. Probatio minoris : Actus dilectionis naturalis elicitur a voluntate propria actione naturali ipsius ; actus autem dilectionis meritoriæ elicitur mediante habitu supernaturali, puta charitate ; naturale autem et supernaturale differunt specie.

Ratio opposit. Contra, differentia specifica actuum præcipue accipitur ex per se objectis ; nunc autem idem est per se objectum dilectionis naturalis et meritoriæ, quia Deus sub ratione summi boni, utroque actu diligitur.

SCHOLIUM.

Exponit clare, actum dilectionis naturalis dupliciter sumi : primo, ut idem sit quod elicere actum amandi conformiter inclinationi naturali creaturæ rationalis ; secundo, sumitur pro actu dilectionis ex naturalibus, esto sit contra inclinationem naturæ rationalis, sicut unt omnia peccata.

Hîc primo videndum est, quid intelligendum sit per dilectionem naturalem ; secundo, quid per dilectionem meritoriam ; tertio ex his infertur veritas quæsiti. 2.

De primo (a) non intelligitur hîc dilectio naturalis illa inclinatio naturæ ad bonum, quæ est coæva ipsi naturæ, imo forte non aliud ab ipsa natura, sed quæritur de actu elicito dilectionis naturalis ; illa autem inclinatio est actus elicitus, et pro tanto posset dici dilectio habitualis, quia assimilatur habitui in hoc, quod est præcedens actum et permanens sine actu.

Actus autem dilectionis naturalis (b) de quo quæritur, posset uno modo intelligi actus elicitus secundum illam inclinationem naturalem, puta quando mens actu diligit se, vel actu vult sibi commodum. Alio modo posset intelligi actus naturalis dilectionis, distinguendo contra supernaturalem, ille scilicet, quem voluntas ex seipsa actu naturali potest habere, licet non sit secundum inclinationem naturalem, sicut voluntas ex seipsa potest habere actum vitiosum, et tamen ille actus est præter naturam, vel contra natu- Dilectio turalis pliciter mitu

Aug. ejus c. idem bet.

ram secundum Damascenum. Hoc secundo modo (c) magis videtur intelligi in quæstione, quia sic procedit primum argumentum, tamen primo modo intelligendo dilectionem naturalem, illa forte continetur sub dilectione naturali secundo modo accepta, saltem ut in pluribus, quia plures actus dilectionis, ad quos naturaliter inclinamur, possumus potestate naturali elicere, licet non omnes, quia ad perfectissimum circa ultimum finem est inclinatio naturalis, licet ad illum non possit natura attingere ex se.

COMMENTARIUS.

sit tio. (a) *De primo* dicit Doctor quod hìc non intelligit dilectionem naturalem ipsum appetitum naturalem, qui nihil aliud est nisi inclinatio naturæ ad bonum, quæ est coæva ipsi naturæ. Unde nota, quod inclinatio naturalis est tantum quædam tendentia naturæ, non ad quodcumque bonum, sed præcise ad bonum commodi, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 6. *q.* 2. *et dist.* 23. et talis inclinatio naturalis nullo modo est actus, sive operatio elicita, ut subtiliter probat Doctor *in* 4. *dist.* 42. *q.* 9. sed est præcise quædam inclinatio, sive tendentia naturæ prior quocumque actu elicito talis naturæ, et est coæva naturæ, quia talis inclinatio naturalis, vel est præcise ipsa natura, vel immediate necessario concomitans ipsam naturam, ut patet a Doctore *in quarto, ubi supra*, nec est aliud ab ipsa natura, quia talis inclinatio non est aliqua res addita naturæ, sed realiter est ipsa natura, ut patet a Doctore *in quarto, ubi supra*.

Et licet dilectio naturalis aliquando accipiatur pro inclinatione naturali, sive pro appetitu naturali, in proposito tamen, hìc non accipitur pro tali inclinatione, quia, ut dixi, talis inclinatio naturæ non est actus elicitus, et quæstio quærit de actu elicito dilectionis naturalis; talis ergo inclinatio potest dici dilectio habitualis, quia assimilatur habitui in hoc, quod est præcedens actum, et permanens sine actu.

(b) *Actus autem dilectionis naturalis.* 2.
Hìc Doctor declarat quot modis potest accipi actus elicitus dilectionis naturalis, et primo: Omnis actus elicitus conformiter naturali inclinationi potest dici actus inclinationis naturalis, sicut actus voluntatis elicitus, quo diligit se, sive *esse* suum, sive quo diligit bonum, ut sibi commodum, dicitur actus dilectionis naturalis, quia elicitur circa illud idem objectum, circa quod est naturalis inclinatio. Secundo accipitur actus dilectionis naturalis, ut præcise distinguitur contra actum supernaturalem, ita quod actus supernaturalis dicitur ille, qui præcise causatur a causa supernaturali; licet enim voluntas habeat naturalem inclinationem ad recipiendum quemcumque actum positivum tanquam perfectionem suam, et in hoc nulla sit supernaturalitas, si tamen actus ille sit tantum causabilis a causa mere supernaturali, dicitur supernaturalis, ex sola comparatione ad agens supernaturale. Actus vero qui immediate potest causari a voluntate, etiam concurrente voluntate divina generali influentia, dicitur naturalis ex hoc solo quod comparatur ad agens naturale, et hæc distinctio est satis clara a Doctore *q.* 1. *prolog.* Et nota, quod lo-

Quot modis accipitur actus elicitus.

Actus elicitus a quo causetur.

quitur hîc tantum de actu dilectionis naturalis, qui naturaliter potest elici a voluntate, etiam contra vel præter inclinationem naturalem, sic, quod nullo modo sit elicitus secundum inclinationem naturalem, sicut voluntas ex seipsa potest habere actum vitiosum, tamen ille actus est elicitus præter naturam, vel contra naturam, secundum Damascenum, et ratio est, quia actus vitiosus est tantum carentia boni. Unde peccatum, sive vitium, est formaliter quædam injustitia, quæ deberet inesse actui, quando elicitur, quæ injustitia est tantum carentia rectitudinis, sive bonitatis, quæ actui deberet inesse. Cum ergo inclinatio naturalis sit tantum respectu boni, sequitur quod actus vitiosus non erit secundum naturalem inclinationem.

Actus contra naturam quis. Et quod dicit, *præter naturam, vel contra naturam*, dicitur enim actus elici contra naturam, quia determinate inclinatur ad oppositum, scilicet ad *ubi* deorsum. Sic in proposito, quia voluntas inclinatur determinate ad bonum commodi; si modo voluntas actu nollet bonum commodi, ille actus diceretur contra naturam. Actus præter naturam quis. Actus vero præter naturam diceretur ille, ad quem voluntas non habet naturalem inclinationem; si tamen haberet naturalem inclinationem et determinatam ad oppositum illius actus, tunc diceretur elici præter naturam, quia non conformiter inclinationi naturali, nec contra ipsam inclinationem naturalem.

3. Actus meritorius est actus supernaturalis. (c) *Hoc secundo modo magis videtur intelligi*, id est, quod titulus quæstionis debet magis intelligi de actu naturali distincto contra actum supernaturalem, quia actus meritorius est actus supernaturalis. Quæritur ergo hîc, an actus dilectionis naturalis sit ejusdem speciei cum actu dilectionis supernaturalis, qualis est actus dilectionis meritoriæ. Addit tamen, quod actus dilectionis naturalis primo modo acceptus, prout scilicet conformiter elicitur inclinationi naturali continetur forte sub actu dilectionis naturalis, secundo modo accepto, saltem ut in pluribus. Dicit, *ut in pluribus*, quia non omnis dilectio, primo modo accepta est in potestate voluntatis; patet, quia inclinatio naturalis est ad summam beatitudinem in particulari, ut patet a Doctore *in 4, dist.* 49. *q.* 9. et tamen voluntas ex se, sive ex puris naturalibus, non potest ad illam attingere, et sic patet primus articulus.

SCHOLIUM.

Secundum dictum hujus articuli meritum est actus a Deo acceptatus, ut dignus præmio. Secundum, addit actui duas relationes ; unam ad voluntatem Dei, alteram ad præmium. Tertium, dicit duas relationes ad duas causas, voluntatem liberam et gratiam. Quartum, petit elici secundum inclinationem charitatis. Quintum, (etsi non sit expresse in littera) petit promissionem Dei, de dando præmio. Colligo ex illis verbis *specialiter acceptatus*, et docet expresse Doct. 3. d. 19. n. 7. et habetur ex Trident. sess. 6. c. 16. et Aug. serm. 16. de Verbis Apost. pro quo citavi alios, dicta d. 19. ibi in Scholio contra quemdam modernum censorem. In his habes breviter conditiones omnes meriti, de quibus vide Scot. 1. d. 17. quæst. 3. a num. 12. et 2. d. 7. num. 11. et 3. dist. 18. Circa quartum, elici actum secundum inclinationem charitatis, est referri in Deum ; et sufficit relatio, seu intentio virtualis, ut docet Doctor 4. d. 6. q. 6. num. 2. ponens exemplum de pergente in Compostellam, cujus labores omnes, quos in itinere subit, ex vi resolutionis ad illam peregrinationem, meritorii sunt, etiamsi patiens eos, tunc de Deo, vel motivis supernaturalibus non cogitet. S. Bonav. putat ex actu, quo quis in professione se, et sua offert Deo, omnia ejus opera pro tota

vita, esse virtualiter in Deum relata. Idem dici posse videtur respectu cujuscumque offerentis se, et sua in Deum.

De secundo (d) dico, quod actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tanquam scilicet dignus præmio reddendo pro illo actu. *Specialiter* dixit, quia omnia acceptat acceptatione generali, diligendo ea secundum bonitatem suam, et ordinando ea ad seipsum, ut ad finem, sed actum meritorium specialiter acceptat in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo. *Meritorium* igitur (e) addit supra actum duplicem relationem, unam ad voluntatem ut acceptam, et aliam ad illud bonum, ad quod voluntas acceptans illud ordinat. Et huic relationi secundæ (f) similis est illa, quæ importatur in hoc, quod est *uti*. Uti enim est objectum volitum ordinare ad aliud, ut ad finem, sicut voluntas, apud quam meretur quis, actum istum meritorium ordinat ad aliud, ut ad præmium. Neutra autem relatio importata (g) per *meritorium* est realis, quia non competit actui ex natura alicujus realis in actu, sed tantum per actum voluntatis, quo actus acceptatur.

Non solum enim (h) intellectus potest comparare objectum aliqua comparatione, quæ non est ex natura rei, sed etiam voluntas potest, hoc acceptando, sicut intellectus cognoscendo. Et forte (i) posse comparare objectum comparatione, quæ non est ex natura objecti, competit illis potentiis per rationem communem in eis, scilicet propter immaterialitatem earum.

Et si quæras (k) de comparatione causata in objecto per actum voluntatis, an sit relatio rationis ?

Potest dici, quod stricte accipiendo relationem rationis, scilicet pro habitudine causata in objecto per actum partis rationalis per essentiam, scilicet intellectus, illa non est relatio rationis, quia comparatio ista immediate causatur per voluntatem, sicut ipsa immediate habet actum comparativum, et tunc sequitur quod sic stricte accipiendo relationem rationis, non omnis relatio est realis, vel rationis, sed est tertia, scilicet relatio voluntatis comparantis. Alio modo potest intelligi relatio rationis pro quacumque comparatione facta per actum partis rationalis, sive per essentiam, sive per participationem, et sic ista potest dici relatio rationis. 4. Non omnis relatio est realis, vel rationis stricte.

Ulterius (l) *meritorium* connotat, sive quasi præexigit in actu duplicem habitudinem ejus quasi ad duplex principium. Una est ad voluntatem, ut libere elicientem, vel imperantem actum. Nihil enim acceptatur ut meritorium, nisi sit libere in potestate operantis ; imo illud quod est commune ad meritum et demeritum, quod potest intelligi per hoc quod est imputabile, requirit istam habitudinem ad voluntatem, ut in potestate sua habentem actum. Nihil enim imputatur alicui, nec ut præmiabile, nec ut punibile, nisi sit in potestate ejus, nec per consequens ut laudabile, vel vituperabile ; laus enim quodammodo præmium est, vituperium quidem pœna. Alia autem habitudo requiritur ipsius actus ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona, vel potentia

Regula theologicæ.

Primo, 2. et 5. Ethicor.

operans, quæ ponitur esse gratia, vel charitas. Non enim actus alicujus acceptatur ut dignus præmio, nisi persona operans sit accepta, secundum illud Genes. quarto : *Respexit Deus ad Abel, et ad munera ejus*, prius ad Abel quam ad munera, quia non placet oblatio non dilecti. Unde sequitur ibi : *Ad Cain vero, et ad munera ejus non respexit.*

5 Sed qualis (m) requiritur habitudo actus ad charitatem ad hoc, ut sit meritorius, dubium est. Videtur enim, quod sufficit charitatem inesse ipsi operanti, quia ex quo secundum charitatem est specialiter dilectus, actus ejus specialiter acceptabitur. Sicut videmus, quod supplicatio unius apud aliquem acceptatur, et alterius non, licet inter eos non sit differentia in aliquo, quod sit principium activum respectu actus supplicandi, sed tantum in hoc est differentia, quod iste est specialiter dilectus ab illo, qui rogatur, et ille non.

Sed contra hoc arguitur, quia habens charitatem potest peccare venialiter.

Dicitur, quod ille actus non est acceptabilis, quia habet aliquid repugnans, sed ad hoc quod actus aliquis non habens aliquid tale repugnans acceptetur, sufficit solum principium acceptationis personæ.

Actus indifferens elicitur a justo.

Contra hoc videtur esse, quod ab habente charitatem potest aliquis actus indifferens elici, quia non apparet repugnantia, quod aliquem actum eliciat non ordinans actualiter ad finem ultimum, vel virtualiter, hoc est virtute alicujus actus immediate ordinati ad illum. Ille igitur non est meritorius, nec tamen est peccatum, quia nullo præcepto astringitur quis actualiter omnem actum suum ordinare in Deum, vel virtualiter, modo prædicto.

Actu sit me-rius elici- cund- inclin- nem ... rita

Potest igitur (n) dici, quod ad hoc, quod actus sit meritorius, non sufficit quod habeat secum charitatem inexistentem personæ, sed ultra hoc requiritur, quod secundum inclinationem charitatis inexistentis actus eliciatur. Deus enim, qui se solum, et propter seipsum diligit, potest aliquam formam deiformem dare creaturæ, quam habens specialiter diligatur, et opus ejus, ad quod ipsa inclinat, pro quanto sit secundum ipsius inclinationem, specialiter acceptetur.

COMMENTARIUS.

Quid actus ... torii

(d) *De secundo* articulo principali, qui est de actu dilectionis meritoriæ. Hîc Doctor declarat quid sit actus meritorius. Et hic articulus est satis clarus hîc in littera, tamen sub brevitate aliqua in hoc articulo expono. Dicit, quod *actus meritorius est actus Deo specialiter acceptus, tanquam, scilicet dignus præmio reddendo pro illo actu*, etc. Hîc tamen nota, cum dicit quod *diligit omnia secundum bonitatem suam*, non debet intelligi, quod quia habent talem bonitatem, quod ideo sic diligat, quia voluntas divina nullo modo movetur ab aliquo bono extra, nec aliquod bonum creatum est ratio diligibilitatis respectu voluntatis divinæ, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 41. imo omnia præcise dicuntur bona, quia dilecta, et non e contra, ut patet a Doctore *in se-* 4.

Volun- divina move- ab ali- bono e

cundo, dist. 37. *et in tertio, dist.* 19. Dicitur ergo diligere creaturam secundum bonitatem suam, quia vult creaturam habere talem vel talem bonitatem. Ex hoc enim quod vult lapidem esse in tali vel tali perfectione, dicitur lapidem diligere, et ultra non diligit bonitatem creaturæ in se, et absolute, puta volendo eam esse absolute, sed præcise vult eam in ordine ad seipsam, ut ad finem. Vult enim ab æterno lapidem esse in tali vel tali bonitate, et vult ipsum propter seipsam, quia enim voluntas divina summe diligit se, sive essentiam suam, quidquid vult extra se, vult in ordine ad seipsam, ut ad finem, non tamen semper attingendum per operationem; finis enim ultimus creaturæ aliquando accipitur pro fine attingibili per operationem, aliquando ut est causa finalis, quæ distinctio exposita est *superius q.* 1. *prol.* Dicit ergo Doctor quod actus sic generaliter acceptus a voluntate divina non dicitur meritorius, sed dicitur meritorius ex hoc quod sic specialiter acceptatur in ordine ad aliquod bonum juste reddendum pro eo, et hoc non ex natura actus, sed ex sola ordinatione voluntatis divinæ; nullus enim actus quantumcumque intensus et ordinatus, est ex natura sua meritorius vitæ æternæ, sed dicitur dignus vita æterna, quia voluntas divina sic ordinavit, scilicet quod omnis actus elicitus a voluntate informata charitate inclinante ad actum sit dignus vita æterna, ita quod talis dignitas in actu, nihil aliud est nisi acceptatio passiva voluntatis divinæ, quæ ideo acceptat talem actum, quia sic ab æterno ordinavit acceptare. Et de hoc prolixius patet a Doctore *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist.* 18. et vide ibi quæ notavi.

(e) *Meritorium igitur addit super* 3.
actum duplicem relationem. Unde voluntas divina quando acceptat actum meritorium, non tantum absolute diligit bonitatem actus meritorii, volendo illam in ordine ad seipsam, sicut etiam vult bonitatem omnis creaturæ, ut supra dixi, sed specialiter; sicut vult, sive acceptat illum actum, ordinando illam ad præmium reddendum pro illo actu personæ eliciendi talem actum.

(f) *Et huic relationi secundæ similis est illa.* Tunc enim utor objecto cum volo illud in ordine ad ultimum finem, *sicut voluntas divina apud quam quis meretur,* dicitur supple mereri, quia actum istum meritorium ordinat ad aliud, ut ad præmium, scilicet reddendum pro tali actu.

(g) *Neutra autem relatio importata per actum meritorium est realis*, etc. Dicit Doctor quod istæ duæ relationes fundatæ in actu, per quas actus dicitur formaliter meritorius, sunt relationes rationis. De prima patet, qua actus acceptatur a Deo, nam esse acceptatum, sive volitum, dicit tantum relationem rationis, sicut etiam esse cognitum. Ex hoc enim quod actus divinæ voluntatis, quo vult objectum, terminatur ad ipsum objectum, dicitur objectum habere *esse* volitum, et talis relatio est tantum ens rationis, quia non oritur ex natura alicujus rei. Similiter secunda relatio, quæ fundatur in actu in ordine ad præmium, qua actus non dicitur absolute acceptus, sicut mediante prima, sed qua actus dicitur acceptus in ordine ad præmium est tantum rationis, quia præcise inest actui per

actum divinæ voluntatis acceptantis actum in ordine ad præmium.

6. (h) *Non solum enim intellectus.* Deinde Doctor declarat quomodo per actum voluntatis potest causari in objecto relatio rationis, quia non in objecto ex natura objecti, quia tunc esset realis, et dicit quod sicut intellectus cognoscendo objectum, causat relationem rationis in objecto, ita voluntas volendo objectum, sive acceptando, causat relationem rationis ; et hoc potest dupliciter intelligi tam in intellectu quam in voluntate. Uno modo, intellectus causat relationem rationis in objecto cognoscendo illud in se, ita quod objectum per actum cognoscendi, dicitur habere *esse* cognitum, et sic objectum ut cognitum habet relationem rationis ad actum

Duplex actus.

cognoscendi, et talis relatio rationis non est ibi causata per actum comparativum, quo comparat unum ad aliud, sed est causata per actum rectum cognoscendi, qui terminatur ad objectum. Et hoc est quod dicit Doctor *in primo*, *distin.* 35. *et* 36. quod objecta secundaria, ut cognita absolute dicunt relationem, scilicet rationis terminatam ad actum cognoscendi, et non e contra, nisi forte dicatur, quod actum cognoscendi terminari ad aliud, et aliud objectum, dicat etiam respectum rationis, ut videtur tenere Doctor *in primo*, *dist.* 3. *et* 9. sed de hoc alias. Sicut ergo intellectus cognoscendo objectum, dicitur objectum includere relationem rationis, per actum cognoscendi, quæ nihil aliud est nisi esse cognitum, sic similiter voluntas, volendo objectum, sive acceptando, dicitur tale objectum habere relationem rationis, quæ est esse volitum, sive esse acceptum. Et si dicatur, quod objectum esse cognitum, vel esse volitum est tantum denominatione extrinseca, et non intrinseca, nam per actum cognoscendi, qui formaliter non est in objecto cognito, sed in potentia cognoscente, dicitur objectum esse cognitum, ut patet a Doctore *in quarto*, *dist.* 1. *q.* 1. ubi vult quod creatura in intellectu divino habet simpliciter perfectius et verius esse quam in se. Dico, quod Doctor non negat ibi esse cognitum, quod sit relatio rationis intrinsece denominans objectum, sed denominatione intrinseca bene dicitur creatura habere simpliciter verius esse in intellectu divino cognoscente, quam in se, quia dicitur esse in intellectu divino per actum intellectus divini, qui est formaliter infinitus ; pro quanto ergo denominatione extrinseca denominatur a tali actu infinito, dicitur denominatione extrinseca habere simpliciter verius esse quam in se, ut ibi patet. Dico etiam, quod sicut intellectus potest causare relationem rationis, comparando unum objectum cognitum ad aliud objectum cognitum, ut satis patet, sic similiter voluntas potest causare relationem rationis, comparando unum objectum volitum.

Quom[odo] intellec[tus] possit c[au]sare re[la]tionem [ra]tioni[s].

(i) *Et forte.* Et addit Doctor quod ratio communis, quare intellectus et voluntas possunt causare talem relationem rationis in objecto, est ratio immaterialitatis, quia scilicet sunt potentiæ immateriales, et non organicæ. Sed hæc non est præcisa ratio, quia et aliquæ potentiæ organicæ sensitivæ possunt causare relationem rationis, non tantum cognoscendo objecta, sed etiam comparando unum ad aliud, ut patet a Doctore *in primo*, *dist.* 4. *et* 5. 7.

(k) *Et si quæras.* Deinde Doctor declarat, quomodo relatio causata per actum voluntatis, potest dici relatio rationis, et quomodo non; potest enim dici relatio rationis, vel quia causata a potentia rationali proprie accepta, vel quia causata a potentia rationali improprie accepta, sive tantum participative. Primo modo, relatio rationis dicitur tantum causari ab intellectu, qui proprie dicitur potentia rationalis. Secundo modo, relatio causata per actum voluntatis potest dici rationis, pro quanto est a potentia rationali participative tantum, quæ distinctio satis patet a Doctore *in primo, dist.* 2. Loquendo vero de relationibus causatis per actum aliarum potentiarum non possunt dici relationes rationis, quia nullo modo causantur a potentia rationali, nec proprie, nec participative, proprie tamen loquendo de relatione causata per actum voluntatis, talis relatio non dicetur relatio rationis, sed magis relatio voluntatis, ut etiam alibi patet a Doctore.

8. Conditiones requisitæ ad actum meritorium.

(l) *Ulterius meritorium.* Hîc Doctor declarat duas alias conditiones requisitas ad actum meritorium. Prima est, quod actus meritorius ad hoc ut dicatur meritorius, connotat sive præexigit unam relationem rationis, ad voluntatem ipsius merentis, ut libere elicientem, vel imperantem actum, id est, quod nullo modo aliquis actus voluntatis, sive elicitus, sive imperatus, potest esse meritorius, nisi includat hanc relationem, qua dicatur libere elici, sive imperari, et intelligo de actu imperato, vel respectu ipsius voluntatis, vel respectu alterius potentiæ. Exemplum primi, cum voluntas actu suo imperat sibi, ut eliciat actum, sicut volens tristari de peccato, imperat sibi displicentiam, sive nolitionem peccati, ita quod talis nolitio dicitur actus imperatus, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 14. *q.* 2. Exemplum secundi, ut cum voluntas imperat aliis potentiis, ut eliciant actum circa objectum. Dicit ergo quod nullus actus voluntatis, sive elicitus, sive imperatus, nunquam acceptatur a Deo, ut meritorius, nisi sit libere elicitus vel imperatus, nam hæc est circumstantia causæ necessario requisita ad actum moralem, scilicet quod actus moralis sit libere elicitus vel imperatus, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 40. sed actum esse meritorium præsupponit ipsum actum prius esse perfecte moralem, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 7. *et in præsenti, q. art.* 3.

Secunda conditio requisita est, quod requirit relationem rationis, sive habitudinem ad formam supernaturalem, qua acceptatur ipsa persona, vel potentia operans, quæ ponitur esse gratia, vel charitas; non enim actus alius acceptatur, ut dignus præmio, nisi persona operans sit accepta secundum illud Gen. 4. *Respexit Deus ad Abel, et ad munera ejus,* prius ad Abel, et postea ad munera ejus, quia non placet oblatio non dilecti. Oportet ergo quod actus meritorius includat hanc habitudinem, sive relationem rationis, quod sit elicitus a persona non tantum libere eliciente, sed ultra, quod talis persona sit grata et accepta Deo, et hoc per habitum supernaturalem, qui ponitur ut quidam decor in anima, per quem est grata et accepta Deo in ordine ad vitam æternam, ut dicit Doctor *in* 1. *dist.* 17. Nota tamen, quod hanc secundam conditionem non requirit actus meritorius necessario et absolute, quasi sit simpliciter impos-

sibile actum esse meritorium, nisi sit a persona grata per habitum supernaturalem, quia Deus de potentia sua absoluta posset acceptare actum, et personam elicientem actum in ordine ad vitam æternam sine quocumque habitu infuso, ut clare patet a Doctore *in* 1. *dist.* 17. sed hoc non posset de potentia ordinata.

9. (m) *Sed qualis requiritur habitudo.* Deinde Doctor declarat, an actus dicatur meritorius ex hoc solo, quod libere elicitur a persona habente charitatem, an ultra hoc requiratur aliud. Et dicunt quidam, quod sufficit primo modo, quia si persona est grata, quilibet actus talis personæ erit gratus.

Contra hoc Doctor instat, quia persona habens charitatem potest elicere actum peccati venialis, quia peccatum veniale stat cum charitate, per quam semper persona est grata ; si ergo quilibet actus ejus esset meritorius vitæ æternæ, tunc peccatum veniale esset meritorium vitæ æternæ, quod est absurdum.

Dicitur a tenentibus istam opinionem, quod bene quilibet actus personæ gratæ, non includens aliquid repugnans ad beatitudinem habendam, est meritorius ; modo peccatum veniale includit aliquid repugnans, et sic non est meritorius. Vult ergo ista opinio, quod omnis actus non includens aliquam circumstantiam mali, si est a persona habente charitatem, semper est meritorius.

Contra hanc responsionem instat Doctor probando quod a persona habente charitatem possunt esse multi actus, non includentes aliquam circumstantiam mali, qui tamen non sunt vere meritorii, quia habens charitatem potest elicere actum indifferentem, qui scilicet nec erit actu malus moraliter, nec actu bonus moraliter ; patet, quia potest elicere aliquem actum non ordinando ipsum, nec actualiter, nec virtualiter ad ultimum finem, ut cum quis potest in loco secreto facere sermonem aliquem, nec actualiter, nec virtualiter ordinando ad ultimum finem, talis actus non erit moraliter bonus, quia non habet omnem circumstantiam requisitam, nec moraliter malus, quia non includit aliquam circumstantiam mali, sed erit actus tantum indifferens, scilicet nec bonus, nec malus moraliter, et de tali actu, vide quæ exposui *super secundo* Doctoris *dist.* 7. et tamen ille actus indifferens non erit meritorius ; patet, quia ratio meritorii præexigit actum moraliter bonum, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 7. Et quod dicit Doctor actum ordinari virtualiter ad ultimum finem, hoc est virtute alicujus actus immediate ordinari ad illum. Exempli gratia, quis vadit ad Ecclesiam, ut dicat aliquam orationem, ordinando illam ad ultimum finem, quando actu orat distractus aliqualiter, non cogitans de fine dicit orationem, quæ actu non ordinatur ad ultimum finem, quia nec actu cogitat de illo, tamen illa oratio dicitur virtualiter ordinari ad ultimum finem, quia tunc est elicita, sive prolata in virtute alterius actus immediate ordinati ad ultimum finem, videlicet, in virtute hujus actus, quo proposuit velle facere orationem in ordine ad Deum, et de hoc vide Doctorem *in quarto*, *dist.* 6.

(n) *Potest igitur.* Dicit ergo quod ad hoc, quod actus sit meritorius, non sufficit quod habeat charitatem inexistentem, sed ultra hoc requiritur quod

talis actus eliciatur a voluntate secundum inclinationem charitatis inexistentis, et charitas nunquam inclinat nisi ad actum moraliter bonum, ut patere potest ex his, quæ dicit Doctor *in 2. dist.* 7. et quod hoc requirat actus meritorius, clarius patet a Doctore *in primo, dist.* 7.

SCHOLIUM.

Ponit actum meritorium et actum naturalem, specie non distingui : Primo, quia meritum constituitur per respectum, vel respectus, ut ostensum ; et absoluta non constituuntur, nec distinguuntur specie per respectus. Secundo, potentiale ad formam specificam non differt specie ab ipsa, actus naturalis est hujusmodi in ordine ad meritum. Hæ rationes bene probant actus illos absolutos, per supervenientes respectus non distingui primo. Sed an actus charitatis specie differat ab amore naturali in *esse* absoluto, seclusis illis respectibus, nihil resolvit hîc Doctor, sed hinc inde disputat. Videtur secundum eum sic differre, quia hîc num. 8. admittit dilectionem charitatis, *habere quamdam rationem specificam, quam non habet naturalis*, qua talis ; verum nihil resolvit. Ponit habitus, supernaturales et actus, quos nostris viribus elicere nequimus, ut ostendi q. 1. prol. Schol. ad num. 20. ex variis locis ejus ; an autem illi actus specie differant ab actibus naturalibus ejusdem rationis, no : videtur quidquam resolvisse, et juxta disputationem, quam hîc facit, videtur favere negantibus actus intrinsece supernaturales, Cajetan. Paludan. Soto et aliis, de quo dixi loco citato.

6. De tertio (a) principali potest dici, quod actus dilectionis naturalis et meritoriæ non differunt specie, et hoc loquendo de per se differentia, quam important per se ratio naturalis, et ratio meritorii ; non autem per accidens, de differentia scilicet aliqua concomitante, puta differentia objectorum, vel aliqua tali, intelligendo etiam de differentia actus specifica in *esse* naturæ.

Hæc conclusio sic intellecta (b) probatur sic, quia forma absoluta non distinguitur specie ab alia per solam relationem, sed per aliquam differentiam absolutam ejusdem generis, secundum illud in Prædicamentis : *Diversorum generum, et non subalternatim positorum diversæ sunt species et differentiæ* ; absolutum igitur non distinguitur specifice, per aliquod respectivum. Actus autem dilectionis est forma absoluta, ut habitum est prius in quadam quæstione de hoc mota. *Meritorium* autem (ut dictum est) non importat nisi respectum ; igitur, etc.

Reg. 2. Anteprædicamentalis. Quæst. 13.

Si istius rationis (c) altera præmissarum negaretur, saltem ambæ istæ videntur veræ, quod non est distinctio specifica rei a re per solum respectum rationis, vel non realem. Nunc autem *meritorium*, ut dictum est, non importat formaliter nisi respectum, vel respectus, et non reales, puta ad voluntatem acceptantem, et ad præmium in ordine ad illud ad quod acceptatur.

Meritorium non importat formaliter nisi respectus.

Diceretur (d), quod etsi istæ rationes concludant, quod non distinguitur actus ab actu in genere naturæ, tamen distingui potest in genere moris, quia illa distinctio fit per respectus, cum circumstantiæ formaliter dicant respectus. Et forte aliquæ dicunt respectus non reales, sicut videtur de circumstantia finis, nam quod aliquis velit nunc actum propter hunc finem, non videtur dicere in actu nisi relationem voliti, per actum voluntatis ad talem finem relati.

3. Ethicor.

Contra hoc (e), illud quod est proprium potentiale ad formam specificam, non distinguitur specifice ab 7.

Potentiale ad formam specificam

non distinguitur ab ipsa specie.

ipsa specie, quia ipsum ut est potentiale, non est complete in aliqua specie; nunc autem actus naturalis, ut hîc loquimur, est proprinm potentiale, respectu illius, quod dicit actus meritorius, quia actus sub illa ratione consideratus, sub qua est in potestate naturali voluntatis, capax est ordinis illius, quem importat *meritorium*. Exemplum hujus, si animal esset tantum constitutum per formam animalis, et non per formam specificam sub animali, illud non esset distinctum specie ab aliqua specie sub animali, quia esset proprium potentiale respectu formæ specificæ, ita est de natura actus comparata ad illas conditiones, quas importat *meritorium*.

Diceretur, quod tunc actus moralis (f) non posset dici distingui specie a *meritorio* in specie moris, quia iste actus est in specie virtutis moralis; actus autem meritorius est in specie alterius virtutis, puta supernaturalis; istæ autem virtutes differunt specifice, igitur et actus differunt specie in genere moris, et tamen ille, qui est actus virtutis moralis, est actus naturalis, intelligendo, quod est in naturali potestate voluntatis, quia actus virtutis moralis non excedit totam potestatem illam.

Actus moralis fundat meritum 2. d. 7. n. 11.

(g) Respondeo, actus qui est complete circumstantionatus secundum virtutem moralem, est potentiale respectu virtutis, quam dicit *meritorium*, imo est immediatius potentiale, quam actus naturalis; naturalis, hoc est naturæ nudæ, ut præsupponitur virtuti morali. Est enim rationabile ut actus mere naturalis per prius recipiat perfectionem illam, quæ non transcendit totam facultatem naturæ, cujusmodi perfectio est secundum virtutem moralem; et ulterius, illa habita, recipiat perfectionem simpliciter supernaturalem. Non solum igitur de actu mere naturali, ut scilicet prior est perfectione morali, sed etiam de actu perfecte morali, concludit ratio prius facta, scilicet quod potentiale non distinguitur specifice ab illo, respectu cujus est potentiale, quia sub illa majori potest accipi minor vera, non solum de actu mere naturali, sed de actu morali.

(h) Et cum arguitur, quod virtus moralis differt specie a charitate; igitur actus differt specie ab actu in genere moris. Consequentia non valet, quando sunt virtutes subordinatæ, licet enim de virtutibus disparatis videretur, quod earum essent actus distincti specie, saltem in *esse* moris; tamen quando una est superior, et alia inferior, non oportet quod bonitas, quam habet actus ab una, sit distincta absolute specie a bonitate, quam habet ab alia, sed magis quod virtus superior tribuat bonitatem ulteriorem, quæ sit quasi completiva bonitatis illius, quam tribuit inferior. Et hoc modo charitas dicitur esse forma aliarum virtutum, quia bonitas meritoria, quæ competit actui aliquo modo a charitate, est completiva bonitatis cujuscumque alterius in actu. 8.

Charitas quomodo forma virtutum al. virtu

(i) Contra hoc, saltem actus, ut est charitatis, sive meritorius, licet non sit in specie disparata ab actu ut est virtus moralis, erit tamen in specie ulteriori et completiori, quam sit actus unde moralis, et talis distinctio specifica sufficit ad propositum. al. nud

Admittit ...ctum charitatis distingui specie ab actu naturali. ...5. Ethic.

Hic uno modo (k) posset concedi conclusio, et tunc dilectio meritoria diceretur habere quamdam rationem specificam, quam non habet aliqua dilectio naturalis, unde naturalis, licet eadem dilectio numero sit naturalis, considerata ut præsupposita rationi meritorii. Ratio igitur *meritorii* est ratio specifica completiva bonitatis præcedentis, non autem specifica disparata, nec plus probat medium prius positum de potentiali proprio et perfectione completiva. Si autem justitia generalis est virtus suprema, et forma aliarum virtutum moralium, tunc de illa esset aliquo modo simile, et de charitate.

9. Aliter dicitur (l), quod ratio *meritorii* non est aliqua ratio specifica et completiva in genere moris, quia non dicit aliquam bonitatem, vel rectitudinem intrinsecam activi, sed tantum illam præsupponit, et dicit ulterius respectum ad voluntatem acceptantem. Sed si *meritorium* non præsupponat præcise bonitatem actus moralem, sed bonitatem, quam tribuit charitas, cum illa sit completior bonitate morali in actu, sequitur quod actus, qui est meritorius, habet aliquam bonitatem specificam ulteriorem quam bonitatem moralem. Licet enim *meritorium* non importet talem bonitatem ulteriorem, tamen præexigit ; et hoc videtur probabile, quia alias posset actus esse meritorius, qui tamen nullam haberet bonitatem ultra bonitatem moralem.

Meritorium supponit bonitatem ...am tribuit charitas.

Contra hoc (m) actus potest haberi etiam complete existens in specie moris, licet non habeatur habitus virtutis, sicut est generaliter de electione, qua generatur virtus moralis ; igitur a simili, omnem bonitatem, quam actus habebit, quando charitas inerit, habere posset, si non inesset.

Respondeo, ratio probat quod omnem illam rectitudinem posset habere, quia conformitatem eamdem ad regulam, puta dictamen verum, et ideo in moralibus haberetur eadem bonitas moralis, quia illa rectitudo est bonitas moralis, vel non est sine ea. Sed actus charitatis ultra rectitudinem, hoc est, conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem ex hoc, quod est secundum inclinationem charitatis, imo esse secundum illam inclinationem, est habere propriam bonitatem charitativam, non sic de virtutibus moralibus.

Bonitas a charitate in actu supponit bonitatem moralem, et præit meritoriam.

COMMENTARIUS.

(a) *De tertio principali*, scilicet an dilectio naturalis, et dilectio meritoria differant specie, et dicit quod non differunt specie, *et hoc loquendo de per se differentia*, etc. Vult dicere, an ratio formalis, qua actus dicitur naturalis, et ratio formalis, qua actus dicitur meritorius, differant specie, scilicet an istæ relationes differant specie, quarum una formaliter inest actui naturali, per quam dicitur actus naturalis, et alia inest actui meritorio, per quam actus dicitur formaliter meritorius ? Ex hoc patet quod loquitur de ratione formali meritorii in se, et de ratione formali naturalis in se, et non per accidens, scilicet de differentia aliqua concomitante, puta de differentia objectorum, vel aliqua tali, puta, quia ratio meritorii respicit 10.

An dilectio naturalis, et meritoria differant specie.

pro objecto primum æternum, et ratio naturalis non; vel quia ratio meritorii respicit Deum, ut acceptantem, ratio naturalis non; vel etiam, quia ratio meritorii respicit habitum charitatis pro principio productivo, vel inclinativo, ratio actus naturalis non, sed potest esse a sola voluntate, vel a solo habitu naturali; vel quia ratio meritorii respicit agens supernaturale, ratio autem naturalis tantum agens naturale; et omnes istæ differentiæ dicuntur accidere rationi meritorii, et rationi naturalis, et sunt extrinsecæ. Non enim agens supernaturale, vel primum æternum, vel Deus, ut acceptans, formaliter denominat illam relationem rationis, in qua formaliter consistit ratio meriti. Licet ergo agens supernaturale et naturale differant specie ab invicem, non tamen sequitur quod ratio per se meritorii, quæ respicit agens supernaturale, et ratio per se naturalis, quæ respicit agens naturale, dicantur per se differre specie, sed tantum per accidens denominatione extrinseca, et de tali differentia non loquitur hîc. Et hoc est, quod dicit Doctor ibi:
Nota. *Non autem per accidens de differentia scilicet aliqua concomitante, puta de differentia objectorum, vel aliqua tali*, etc. quæ differentia, ut aliquid extrinsecum concomitatur rationem meritorii.

11. Et quod addit ibi, *intelligendo etiam de differentia actus specifici in esse naturæ*, vult dicere, quod actus dilectionis naturalis præcise acceptus secundum substantiam et intensionem, ut prior relatione, qua dicitur naturalis, quæ per accidens inest actui, et actus dilectionis meritoriæ præcise acceptus secundum substantiam et intensionem actus, ut prior relatione, quæ inest illi actui per accidens, per quam dicitur meritorius; isti actus sic absolute considerati in suo esse naturæ, sive ut præcise sunt duæ qualitates absolutæ non differunt specie. Sunt ergo duæ conclusiones: Prima est de rationibus formalibus per se meritorii, et per se naturalis, quæ rationes insunt actibus. Alia est de ipsis actibus absolute consideratis, et vult quod nec actus absolute considerati differant specie, nec similiter ratio per se naturalis, et ratio per se meritorii, quæ insunt actibus differant specie. Advertere etiam, quod quando dicit quod tales actus non differunt specie, puta dilectio naturalis et meritoria, ut sunt simpliciter ejusdem objecti, quia nulli dubium, quod dilectio hominis, et dilectio Dei differunt specie, tenendo quod dilectio sit partialiter ab objecto, ut videtur tenere Doctor *in* 2. *dist.* 25. loquitur ergo de dilectione ejusdem objecti, scilicet quod dilectio Dei naturalis, et dilectio ejusdem meritoria non differunt specie.

(b) *Hæc conclusio sic intellecta*, etc. 12.
Hîc Doctor primo probat quod actus Opinio Scoti.
dilectionis non dicitur distingui specie, nec per rationem naturalis, nec per rationem meritorii, id est, quod dilectio Dei absoluta, quæ distinguitur specie a dilectione lapidis naturalis, non dicitur distingui specie per se per rationem meritorii, nec dilectio lapidis dicitur distingui specie a dilectione Dei per rationem naturalis; patet, quia forma absoluta non distinguitur formaliter specie per aliquam relationem, sive per aliquem respectum. Tum quia, tunc respectus esset de ratione formali et quiddita-

tiva absoluti, quod sæpe improbatum est a Doctore. Tum, quia diversorum generum, et non subalternatim positorum, sunt diversæ species differentes; sed dilectio et respectus pertinent ad diversa genera, patet, quia dilectio est qualitas absoluta, ut probatum est supra *q*. 13. et pertinet ad genus Qualitatis, ad quod genus non pertinet respectus.

(c) *Si istius rationis altera præmissarum negaretur*, puta, quia forte ista negaretur, quod actus dilectionis sit qualitas absoluta, cujus tamen oppositum subtiliter est ostensum, *q*. 13. posito tamen et non concesso, quod actus dilectionis non sit forma absoluta, sed respectiva realis, tamen adhuc dicit Doctor quod saltem istæ duæ propositiones sunt veræ, scilicet ista :
ta. *Nullas res præter opus intellectus, sive absoluta, sive relativa, dicitur per se distingui specie per solum respectum rationis, sive per respectum non realem*, aliter respectus rationis esset de quidditate respectus realis, quod est impossibile. Et similiter ista est vera : *Ratio meritorii, ut hujusmodi, non importat formaliter nisi respectum rationis*, sive unum, sive plures non curo, quia præcise dicit respectum rationis ad voluntatem acceptantem, et ad præmium retribuendum, ut supra patuit. Stat ergo ratio, scilicet quod nulla dilectio etiam posito, quod tantum sit relatio realis potest distingui specie ab alia per respectum meritorii, sive per respectum naturalis.

3. (d) *Diceretur, quod etsi istæ rationes concludant, quod non distinguitur actus ab actu in genere naturæ*, id est, quod actus dilectionis naturalis præcise acceptus secundum substantiam et intensionem actus, et actus dilectionis meritoriæ præcise acceptus secundum substantiam et intensionem, quod idem est dicere, quod in genere naturæ, istis actus sic accepti non differunt specie ab invicem, tamen possunt distingui in genere moris, puta, quod dilectio naturalis, ut est actus moralis, includens omnem circumstantiam requisitam ad actum moralem, ut sic distinguitur specie ab actu meritorio formaliter accepto, quia ratio moralis, cum dicat tantum circumstantias actus dicit præcise respectum, et forte aliqua circumstantia, ut circumstantia finis, dicit tantum respectum rationis; patet, quia quod aliquis velit hunc actum propter hunc finem, non videtur dicere in actu, nisi relationem voliti, et per actum voluntatis ad talem finem relati ; cum ergo relatio, per quam actus dicitur moralis, et relatio per quam actus dicitur meritorius differant specie, sequitur quod actus moralis differat specie ab actu meritorio.

(e) *Contra hoc*. Hîc Doctor instat ad- 14.
huc, probando quod actus dilectionis Instantia.
naturalis, ut perfecte moralis, non differat specie ab actu dilectionis meritoriæ, ut perfecte meritoriæ. Et antequam formem rationem, declaro unum dictum scilicet quid dicatur proprium potentiale respectu formæ. Dicitur proprium potentiale, respectu formæ, quando talis forma non est nata recipi, nisi in tali potentiali, nam corpus organicum, ut præcise habens talia et talia organa, qualia habet corpus humanum, est ita proprium potentiale, sive susceptivum animæ intellectivæ, quod illa non posset in alio corpore recipi, et breviter dicitur proprium potentiale formæ specifice, quod natum est facere cum tali forma

Responsio. per se unum in genere. Dicit modo Doctor quod proprium potentiale ad formam specificam, non distinguitur specie ab illa. Patet ista, quia quod distinguitur specie ab alio, est per se complete in aliquo genere ; sed quod est proprium potentiale, sive receptivum formæ specificæ non est per se et completive in aliquo genere, sed tantum reductive, quia partes compositi essentialis sunt tantum reductive in genere, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 1. *q. ultima* ; tale ergo potentiale non distinguitur specie a forma specifica ad quam est in potentia, et hoc patet per exemplum Doctoris : *Si animal esset tantum constitutum per formam animalis, et non per formam specificam sub animali, illud non esset distinctum specie ab aliqua specie sub animali, quia esset proprium potentiale respectu formæ specificæ* Vult dicere, quod ex quo animal est genus ad omnes species contentas sub animali, per consequens per aliam et aliam differentiam est contrahibile ad aliam et aliam speciem, ita quod animal est potentiale respectu differentiarum contentarum sub eo ; si ergo animal præcise constitueret aliquid sub animali per solam formam animalis, puta, quod tale constitutum præcise includat formam animalis, et non aliam formam specificam contentam sub animali, tale sic constitutum non esset distinctum specie ab aliqua specie sub animali, quia illud tale esset in potentia ad formam specificam sub animali ; sic est in proposito, quia actus perfecte moralis est proprium susceptivum et potentiale ipsius meritorii, non potest ergo immediate recipi, nisi in actu perfecte morali, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 7. Si ergo actus meritorius, ut meritorius, esset per se in aliquo genere, tunc actus moralis, ut moralis, cum sit proprium potentiale respectu meritorii, non posset distingui specie a ratione *meritorii.*

(f) *Diceretur, quod tunc actus moralis.* Hîc Doctor adhuc arguit, probando quod actus moralis acceptus in specie moris, ut scilicet est actus virtutis moralis, non distinguatur specie ab actu meritorio, accepto ut est actus virtutis supernaturalis, scilicet charitatis, quod tamen est falsum ; quod autem distinguantur specie istis actus, probatur, quia actus distinguuntur specie, quorum habitus, qui vel inclinant ad hujusmodi actus, vel sunt principia elicitiva eorumdem actuum specie distinguuntur. Hoc patet, discurrendo quasi per omnes habitus specie distinctos ; sed habitus virtutis supernaturalis, puta charitas, et habitus virtutis moralis, puta habitus amicitiæ, distinguuntur specie, et hoc in genere moris, scilicet inquantum sunt actus talium virtutum, id est, quod actus virtutis moralis acceptus in genere, sive ut est moralis, distinguitur specie ab actu meritorio, quia actus meritorius est supernaturalis, et moralis est actus naturali, accipiendo *naturale,* prout est in potestate voluntatis, ut supra patuit. 15.

(g) *Respondeo, actus.* Respondet Doctor quod actus moralis, puta dilectio Dei perfecte moralis, prout scilicet includit omnem circumstantiam pertinentem ad actum moralem, est proprium potentiale respectu dilectionis meritoriæ, ita quod ratio *meritorii* non est nata immediate recipi, nisi in actu perfecte morali. Sicut enim dilectio, ut nude accepta, id est, ut caret omni Respon Doctor

constantia morali, est proprium potentiale respectu omnis circumstantiæ pertinentis ad actum moralem, ita quod est vere perfectibilis omni circumstantia morali; primo enim est perfectibilis circumstantia objecti, et deinde ulterioribus circumstantiis requisitis ad actum moralem; sic talis dilectio perfecte moralis erit proprium potentiale actus meritorii, sive rationis formalis, per quam talis dilectio perfecte moralis dicitur meritoria, et hoc clarius patebit infra *dist.* 18. *art.* 1. *et in* 2. *dist.* 7.

16. (h) *Et cum arguitur* quod tales actus differant specie per hoc, quod virtutes illorum differunt specie, dicit Doctor quod ista propositio si habet veritatem, erit vera de speciebus disparatis, sive de habitibus disparatis, supple, quorum unus non ordinatur ad perfectionem alterius. Sed in proposito, charitas ordinatur ut perfectio completiva habitus amicitiæ Dei naturalis, non quod charitas perficiat formaliter habitum amicitiæ, cum immediate perficiat voluntatem, sed ex hoc dicitur perficere, quia inclinat ad actum meritorium, quia est completiva perfectio actus perfecte moralis, nam dilectio Dei, ut est a voluntate et ab habitu morali amicitiæ Dei est bene perfecte moralis, sed non meritoria; ut vero eadem dilectio est ab habitu charitatis sive ut a principio inclinativo, sive ut a principio elicitivo, est formaliter meritoria; licet ergo isti habitus differant specie, tamen actus non differunt specie ab invicem, quia idem actus est ab utroque habitu, licet ut meritorius sit tantum a charitate.

(i) *Contra hoc, saltem actus.* Hîc Doctor arguit probando quod actus perfecte moralis saltem erit in specie ulteriori, sive perfectiori, licet non sit in specie disparata, quia nunquam species disparata perficit aliam. Et vult dicere, quod sicut actus nude consideratus non est in specie disparata respectu actus moralis, cum sit perfectibilis omni circumstantia morali, tamen ille actus, ut perfecte moralis, videtur quod sit in perfectiori specie; patet, quia ut nude consideratus præcise est in specie actus, sed consideratus ut perfecte moralis, est in specie moris. Sic idem actus perfecte moralis, ut consideratus ut perfecte meritorius, tunc erit in ulteriori et perfectiori specie, quia tunc erit in specie meritorii.

(k) *Hîc uno modo.* Respondet Doctor duobus modis: Primo modo, conce- 17. Responsio Doctoris.
dendo rationem illam, quod sicut dilectio naturalis, ut perfecte moralis habet quamdam perfectionem specificam, quam non habet nude considerata, sic etiam dilectio Dei naturalis perfecte moralis, ut est meritoria habet quamdam rationem, sive perfectionem specificam, scilicet rationem *meritorii*, quam non habet considerata, ut tantum moralis, et sic ratio *meritorii* erit ratio specifica completiva bonitatis moralis præcedentis, non autem est ratio specifica disparata a bonitate morali præcedente, quia tunc non esset perfectio illius bonitatis moralis.

(l) *Aliter dicitur.* Secundo modo dicit Doctor quod ratio *meritorii* non est aliqua ratio specifica completiva actus moralis; patet, quia actus præintelligitur perfecte moralis ante rationem *meritorii*, et per consequens ratio *meritorii* non pertinet ad perfectionem intrinsecam actus moralis, sed tantum addit respectum ad volun-

tatem acceptantem. *Sed si meritorium non præsupponat præcise bonitatem actus moralem, sed bonitatem, quam tribuit charitas*, etc. Vult dicere Doctor quod si actus, puta dilectio Dei, ut est elicita a charitate, habet aliquam bonitatem intrinsecam priorem ratione *meritorii*, quam bonitatem non habet habitus moralis, tunc talis dilectio ab habitu morali habebit quod sit perfecte moralis, et a charitate habebit ulteriorem bonitatem intrinsecam, et per consequens actus perfecte moralis, ut est elicitus a charitate, habet ulteriorem bonitatem specificam, quam charitas sibi tribuit, et sic licet ratio meritorii non importet talem bonitatem ulteriorem, quæ est a charitate, tamen præexigit eam, patet, quia ratio formalis meritorii est acceptari ad præmium æternum. Sed Deus nunquam acceptat actum, nisi ut elicitum a charitate, ut supra patuit *art.* 1. *et in primo, dist.* 17. et sic ratio *meritorii* præsupponit actum prius esse elicitum a charitate, et per consequens præexigit aliquam bonitatem in actu quam charitas sibi tribuit, et quod *præexigit ulteriorem bonitatem moralem videtur probabile, quia alias posset actus esse meritorius, qui tamen nullam haberet bonitatem, ultra bonitatem moralem.* Adverte tamen quod tenendo quod actus non habeat a charitate ulteriorem bonitatem, tunc posset dici quod actus, ut perfecte moralis non habens ulteriorem bonitatem esset vere meritorius, quia voluntas divina posset illum acceptare in ordine ad præmium æternum, et ponendo quod nullo modo esset a charitate, sed hoc de potentia Dei absoluta, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. Si etiam ponatur quod non sit meritorium nisi sit elicitus a charitate, ut est verum de potentia Dei ordinata, ut patet *art.* 1. *et in primo dist.* 17. *et in tertio, dist.* 27. adhuc non est necesse quod talis actus elicitus a charitate habeat ulteriorem bonitatem moralem ad hoc ut sit meritorius, quia sufficit quod actus perfecte moralis sit elicitus a charitate, licet ut ab ipsa non habeat ulteriorem bonitatem sibi intrinsecam, et hoc patet a Doctore *in* 1. *dist.* 17. et videtur probabile quod sicut actus, ut est ab habitu perfecte morali, habet bonitatem moralem, ita videtur quod ut est a charitate, quæ est suprema virtus, habeat aliquam ulteriorem bonitatem, propter quam Deus acceptat illum actum, ut meritorium.

(m) *Contra hoc.* Hîc arguit Doctor probando quod actus non habeat necessario ulteriorem bonitatem a charitate ; patet, quia si de quo magis videtur inesse, et non inest, ergo nec de quo minus. Sed magis videtur quod actus non possit dici moralis, nisi sit elicitus a virtute morali, quam quod necessario habeat illam ulteriorem bonitatem, ut elicitur a charitate, licet actus possit esse perfecte moralis sine habitu morali, quia ad hoc ut sit moralis, sufficit quod sit elicitus a sola potentia conformiter dictamini recto, ut subtiliter patet a Doctore *in prologo, q. ultima, et dist.* 17. *primi*, imo actus potest esse virtuosus, etsi non sit generativus virtutis, nec elicitus ab habitu virtutis, ut patet a Doctore *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. Sed sicut actus moralis potest habere eamdem bonitatem sine habitu morali, sicut cum habitu morali, sic ille idem actus eamdem bonitatem, quam habet ab habitu charitatis, poterit ha- 18.

bere sine habitu charitatis, et hoc est quod dicit Doctor.

nsio tt. Respondet, quod bene ratio probat quod omnem illam rectitudinem posset habere, quia conformitatem eamdem ad regulam, quæ est dictamen verum, et ideo in moralibus haberetur eadem bonitas moralis, vel non est sine ea, et de hoc vide prolixe Doctorem *in prolog. quæst. ultima, et dist.* 17. *primi, in secundo, dist.* 7. *et dist.* 42. *in tertio, dist.* 33. *et* 36. *in quarto, dist.* 14. *q.* 2. *in quodlib. q.* 18. ubi prolixe pertractatur ista materia. Sed in proposito, actus charitatis ultra rectitudinem, hoc est, ultra conformitatem sui ad cognitionem directivam, habet propriam bonitatem ex hoc, quod est secundum inclinationem charitatis, sive ex hoc quod est elicitus a charitate, *imo esse secundum illam inclinationem*, sive esse sic elicitum a charitate, *est actum habere propriam bonitatem charitativam, secundum quam actus acceptatur a Deo, sed non est sic de virtutibus moralibus*, quia tota rectitudo actus potest esse ex sola conformitate actus ad solam rationem rectam, sive dictamen rectum, et habitus moralis ponitur non propter rectitudinem actui dandam, sed ut per ipsum voluntas actum rectum eliciat faciliter et delectabiliter.

SCHOLIUM.

Videtur admittere actus fidei acquisitæ et infusæ non differre specie, et quandoque nec numero, de quo supra q. 14. n. 5. Sed hîc n. 12. videtur admittere, eos specie distingui ; et idem videtur asserere 3. dist. 23. § *Aliter potest ;* tamen in hac tota quæstione nihil circa hoc resolvit, licet disputando magis inclinet, ut actus habituum infusorum et acquisitorum ejusdem rationis, non differant specie.

Contra conclusionem (n) quæ tenetur in solutione quæstionis, objicitur sic : Cognitio naturalis de Deo, et cognitio fidei infusæ sunt actus differentes specie in intellectu ; igitur pari ratione, dilectio naturalis et dilectio charitativa in affectu. Antecedens probatur, quia actus fidei infusæ est determinate veridicus, ita quod non potest ei subesse falsum ; actui autem credulitatis acquisitæ ex naturalibus potest subesse falsum ; in cognitivis autem illud quod est determinate veridicum, distinguitur a non determinate veridico, specie, ut patet 6. *Ethic.* quia sic suspicio et opinio, quibus potest subesse falsum, distinguitur a virtutibus intellectualibus, quæ sunt habitus determinate veridici. Probatur etiam antecedens de cognitione naturali scientifica de Deo, de qua videtur manifeste, quod differat specie a quacumque credulitate. Consequentia probatur, tum per locum a simili, quia videtur esse simile de istis actibus in intellectu, et de illis in voluntate ; tum a causa, quia quando cognitiones præviæ differunt specie, actus voluntatis sequentes differunt specie, quia ea, quæ sunt ejusdem speciei non præexigunt per se, nisi aliqua ejusdem speciei. 10.

C. 3. et inde

Suspicio et opinio quomodo distinguuntur a virtutibus intellectualibus.

Ad illud antecedens (o) potest negari aliquando de actu credendi naturali et supernaturali, quia *credere* supernaturale est actus, ut elicitur secundum inclinationem fidei infusæ ; *credere* autem naturale est actus elicitus secundum certitudinem acceptam ab aliquo testificante. Nunc autem, ut dictum est prius in quadam quæstione,

Quæst. 14.

simul potest quis uno et eodem actu credere ex testimonio asserentis, et credere secundum inclinationem fidei infusæ, si inest ; igitur idem est actus in re, et ille, ut est naturalis, est potentialis ad illam perfectionem, quam recipit a fide infusa. Proprium autem potentiale non distinguitur specie a perfecto habente ultra illud potentiale propriam perfectionem.

11. Cognitiones principii et conclusionis differunt specie.

Ad probationem (p) antecedentis potest dici, quod cognitio certa, quæ habet propriam certitudinem intrinsecam, et hoc vel a se, vel ab objecto, ut includitur in ipsa, vel ab aliqua per se causa, distinguitur specie ab incerta cognitione. Exemplum, cognitio principii seipsa est certa, vel ab objecto, scilicet a principio, quod est a se verum manifestum, vel saltem est manifestum ex terminis, qui sunt per se causæ evidentiæ principii, et includuntur in ipso. Conclusio autem est certa per principium, tanquam per causam suæ certitudinis, sed per nullum istorum modorum est actus fidei infusæ certus, sed tantummodo a quodam extrinseco. Illud enim lumen fidei infusæ, quia est participatio quædam luminis divini, non potest inclinare intellectum, nisi in aliquod determinate verum. Certitudo ergo illa in actu est ex quadam comparatione ad quoddam extrinsecum infallibile, cui actus ille conformatur. Non est autem ex ipsa intrinseca perfectione actus, quia æque perfectus esset, quantum ad quodlibet intrinsecum sibi, si æque intense eliceretur præcise secundum finem acquisitam.

Contra, saltem istam certitudinem (q) habet a per se causa sua, et hoc sufficit.

Respondeo, qualiscumque sit causalitas fidei infusæ respectu actus credendi, tamen non facit actum illum esse certiorem intellectui habenti actum, quam si ipsa fides infusa non causaret. Certitudo enim nata est inesse intellectui de actu suo excludens non tantum deceptionem, sed etiam dubitationem. Et hoc non est nisi intellectus percipiat illud a quo actus habet, quod sit certus, quia si nihil potest percipere unde sit certus, videtur quod possit dubitare ; intellectus autem non percipit illud principium certificans.

Alia autem probatio antecedentis (r), quæ tangit de actu scientifico, videtur accipere manifeste verum, et tunc neganda est consequentia ; non enim sequitur, si intellectiones distinguantur specie, igitur et volitiones, nisi addatur in antecedente, quod intellectiones, ut sunt per se præviæ ad volitiones, distinguuntur specie, hoc est, quod requiratur in eis distinctio specifica ad hoc, ut possent habere tales volitiones, et ita non est in proposito, quia si quis naturali ratione sciens Deum esse bonum, eliciat actum fruitionis circa ipsum, et alter credens ipsum esse bonum, diligat ipsum, nec primus actus requiritur per se ad habendum dilectionem, vel scientificus ; nec secundus, ut creditivus, sed uterque requiritur sub quadam ratione communi, scilicet ut ostensivus objecti diligibilis.

Consimiliter etiam posset dici (f) ad aliam probationem antecedentis de credulitate infusa et acquisita, esto quod illi actus differunt specie ;

hoc non est per se, inquantum sunt prævii ad *diligere*, hoc est, inquantum præcedunt ipsos actus diligendi, non requiritur illa differentia istorum specifica.

Exemplum, si alicui demonstrative concluderetur hoc esse volendum, et alteri dialectice, tamen actus, quo iste vellet hoc, non differt specie ab actu quo ille vellet idem, quia in cognitionibus, inquantum sunt præviæ, non requiritur ista differentia specifica.

COMMENTARIUS.

(n) *Contra conclusionem.* Hîc Doctor arguit, probando quod dilectio naturalis vere differat specie a dilectione meritoria, sive supernaturali, et arguit a simili, quia sicut cognitio naturalis de Deo, et cognitio supernaturalis ipsius, quæ est a fide infusa vere differunt specie, sic et dilectio naturalis et dilectio supernaturalis. Quod autem illæ cognitiones differant specie, probat, quia illa cognitio cui potest subesse falsum, differt specie ab illa cognitione, cui non potest subesse falsum. hoc patet per Philosophum 6. *Ethic.* c. 3. qui vult quod suspicio et opinio, quibus potest subesse falsum, distinguantur specie ab habitu intellectuali, cui non potest subesse falsum, qualis est habitus scientificus, qui est determinate verus; cum ergo cognitioni Dei naturali possit subesse falsum, ut patet de actu fidei acquisitæ, de quo dictum est *in tertio, dist.* 23. *in quodl. q.* 14. *art.* 1. quomodo fidei acquisitæ naturali potest subesse falsum, et fidei infusæ non potest subesse falsum, vide ibi.

Responsio Doctoris.

(o) *Ad illud antecedens.* Respondet Doctor primo negando illud antecedens, scilicet quod actus fidei acquisitæ, et actus fidei infusæ de eodem objecto, differant specie, imo nec aliquando differunt numero. Patet, quia quis eodem actu potest firmiter credere Deum esse trinum et unum ex aliqua certitudine accepta ab aliquo testificante illud, et illud idem credere secundum inclinationem fidei infusæ, ita quod idem actus credendi, simul potest esse a fide acquisita, et a fide infusa, et ille idem actus, qui est a fide infusa posset dici supernaturalis, quia est ab habitu supernaturali ; et potest dici naturalis, ut est a fide acquisita, quæ est habitus naturalis. Et de hoc vide Doctorem *in tertio, dist.* 28. *et in quodl. q.* 14. *art. primo,* et vide quæ ibi exposui. Potest ergo esse idem actus in re, et ille idem actus, ut est naturalis est potentialis ad illam perfectionem, quam recipit a fide infusa; modo proprium potentiale non distinguitur specie a perfecto habente ultra illud potentiale propriam perfectionem, ut supra patuit.

(p) *Ad probationem antecedentis.* Dicit Doctor unum singulare, quod co- 20.
gnitio certa, cui scilicet non potest subesse falsum, dicitur distingui specie a cognitione non certa, sed non quæcumque certa, sed sola illa, *quæ habet propriam certitudinem intrinsecam, et hoc, vel a se*, scilicet formaliter, *vel ab objecto, ut includitur in ipsa*, supple virtualiter, *vel ab aliqua per se causa. Exemplum, cognitio principii*, etc. et quomodo hoc, vide Doctorem *in primo, d.* 2. *q.* 2. *et d.* 3. *q.* 4. *sed conclusio est certa tantum per principium, tanquam per causam suæ certitudinis*; talis ergo cognitio sic certa

bene distinguitur specie a cognitione, non sic certa qualis est suspicio et opinio, quæ non est cognitio certa aliquo istorum modorum. Sed in proposito cognitio fidei infusæ nullo istorum modorum est certa, sed tantummodo est certa ab aliquo extrinseco, scilicet a Deo revelante et infundente tale lumen fidei, ut prolixe patet a Doctore *in tertio, dist.* 23. *et* 24. et vide quæ ibi exposui : *Certitudo illa, quæ est in cognitione fidei infusæ est tantum ex quadam comparatione ad quoddam extrinsecum infallibile*, scilicet voluntatem divinam revelantem, cui cognitio illa conformatur.

(q) *Contra saltem istam certitudinem habet.* Hîc Doctor arguit, probando quod cognitio Dei, quæ est a fide infusa, et cognitio quæ est a fide acquisita, adhuc differant specie, quia prima cognitio habet certitudinem a per se causa, scilicet a fide infusa, quæ non inclinat nisi ad determinatum verum, ut supra patuit; secunda non habet certitudinem ab aliqua per se causa, quia si aliqua esset, esset fides acquisita, sed illa ex ratione sua non inclinat in determinate verum, quia fidei acquisitæ potest subesse falsum, ut supra allegavi.

Respondet, quod posito quod fides infusa sive sit causa elicitiva actus, sive tantum inclinativa ad actum, talis actus non habet majorem certitudinem, ut est elicitus a tali fide, sicut si nullo modo esset elicitus, *certitudo enim nata est inesse intellectui de actu suo excludens non tantum deceptionem*, etc. Exemplum, non enim habeo cognitionem certam, de hac propositione : *Totum est majus sua parte*, nisi percipiam terminos et unionem terminorum, qui sunt causa talis certitudinis; sic in proposito, actus fidei infusæ est certus, non ex hoc solo quod sit ab habitu, sed quia habitus inclinans ad talem actum est ab eo, qui non potest fallere, nec falli ; nisi ergo percipiam principium dans certitudinem actui, nunquam habebo certitudinem de actu, sed tale principium viator percipere non potest.

(r) *Alia autem probatio antecedentis.* 2
Hæc probatio ponitur supra*, in illa * n.
ratione parum post dictum Philosophi 6. *Ethicor.* de suspicione et opinione ibi : *Probatur etiam antecedens de cognitione naturali scientifica de Deo, de qua videtur manifeste quod differat specie a quacumque credulitate de Deo.* Et hoc patet, quia si quis haberet notitiam certam ex evidentia rei, sicut habens notitiam hujus : *Deus est trinus et unus*, quæ cognitio est ex evidentia rei, ut patet a Doctore *in tertio, d.* 24. tunc haberet notitiam certam ex evidentia rei ; sed habens notitiam hujus : *Deus est trinus et unus*, ex solo actu credendi, talis notitia nullo modo est certa ex evidentia rei, et tunc tales notitiæ ex suis rationibus formalibus specie distinguerentur. Sed cum postea infertur, ergo similiter actus voluntatis, scilicet naturalis et meritorius distinguuntur specie, quia quando cognitiones prævisæ differunt specie, actus voluntatis sequentes differunt pecie, quia illæ quæ sunt ejusdem speciei non præexigunt per se, nisi aliqua ejusdem speciei. Dicit Doctor quod si tales actus voluntatis necessario requirant cognitiones specie distinctas, quod tunc tales actus possunt esse specie distincti, et hoc patet, nam fruitio in via, et fruitio in patria præexigunt necessario notitias specie distinctas, et ideo distinguuntur spe-

cie, ut exposui *in tertio*, *dist.* 31. Fruitio enim in via præexigit notitiam fidei, et fruitio in patria præexigit claram visionem Dei, quæ notitiæ specie differunt, ut patet a Doctore *in tertio*, *dist.* 31. *et in* 2. *dist.* 25. *et in* 4. *dist.* 49. et vide quæ ibi exposui præcipue *in tertio*. Et quod dicit quando volitiones necessario præexigunt notitias, hoc dicit tenendo opinionem, quam videtur tenere *in* 2. *d.* 25. quod objectum vel cognitio objecti est partialis causa volitionis, et tunc si objectum est præsens voluntati per actus intelligendi specie distinctos, necessario causabit actus voluntatis correspondentes specie distinctos. Et de hoc vide quæ prolixe exposui *super tertio* Doctoris, *dist.* 31. sed in proposito dilectio naturalis Dei, et dilectio meritoria non necessario præexigunt tales notitias specie distinctas; patet, quia si quis naturali ratione sciens Deum esse bonum eliciat actum fruitionis circa ipsum, et alter credens ipsum esse bonum eliciat actum fruitionis circa ipsum nec primus actus requiritur per se ad habendam dilectionem, ut scientificus, nec secundus, ut creditivus, sed uterque requiritur sub quadam ratione communi, scilicet ut ostensivus objecti diligibilis, oportet ergo addere, quod tales volitiones necessario præexigant notitias, ut specie distinctas.

(f) *Consimiliter etiam posset dici ad aliam probationem antecedentis de credulitate infusa*, etc.

Adverte tamen, quod sunt actus specie distincti, qui necessario præexigunt intellectiones, ut specie distinctas, ut patet de fruitione Dei in se, sive ut clare visi, et de fruitione ejusdem Dei ænigmatice cogniti, quia istæ fruitiones non differrent specie, nisi objectum esset aliter et aliter approximatum voluntati, scilicet per aliam et aliam notitiam specie distinctam, ut supra exposui *in tertio*, *dist.* 31. Similiter volitiones specie distinctæ respectu objectorum specie distinctorum præexigunt cognitiones specie distinctas, quia talia objecta non sunt præsentia voluntati, nisi per cognitiones specie distinctas, patet, quia cognitio specificatur ab objecto, et quomodo exposui *in* 1. *d.* 3. *q.* 10. Sunt etiam aliqui actus voluntatis qui præexigunt notitias specie distinctas, qui tamen non differunt specie, sed non præexigunt necessario, quasi impossibile esset voluntatem habere actum circa idem objectum, nisi esset demonstrative ostensum, vel nisi esset probabiliter ostensum, ut patet in exemplis datis a Doctore. Nec valet, notitiæ specie distinguuntur, et sunt partialiter causæ actus voluntatis ; ergo et actus voluntatis specie distinguuntur, quia effectus ejusdem rationis possunt esse a causis specie distinctis, ut patet de mure genito ab alio mure, et de mure genito a Sole, et sic non quæcumque notitiæ specie distinctæ causant partialiter actus voluntatis, ut patet de notitiis positis in exemplis Doctoris, et tamen sunt aliquæ notitiæ specie distinctæ, quæ necessario causant partialiter tantum actus voluntatis specie distinctos, ut supra dixi de notitia intuitiva Dei, et de notitia ænigmatica ipsius. Et quare aliquæ notitiæ specie distinctæ causant actus voluntatis specie distinctos, et quare aliquæ non, non videtur assignanda alia ratio, nisi quia sunt tales entitates.

SCHOLIUM.

Ad primum. rejicit asserentes habitum tantum facere modum actus, prompte, delectabiliter, quia nihil horum competit charitati. Admittendo ergo charitatem coefficere actum, quod tenet ut probabilius I. d. 17. q. 3. n. 23. (non reputans oppositum improbabile, de quo ibi, q. 2. quatuor sententias fuse tractat) explicat quando ex principiis sequitur actus distingui. Quod ait actus differre specie ex principiis totalibus sic differentibus, intelligit de principiis univocis, quia si unum sit univocum, et alterum æquivocum, effectus poterunt esse ejusdem speciei; sic animalcula ex propagatione et putrefactione sunt ejusdem speciei, ut ipse ex August. docet I. d. 2. q. 7. n. 27. Quando autem sumitur distinctio specifica actuum ex principiis partialibus, requiritur esse disparata, ut species intelligibiles, hominis et lapidis, quia ex subordinatis non sumitur, ut ex potentia et specie, vel habitu.

13. Ad argumentum principale (t) dicitur, quod habitus est causa non substantiæ actus, sed modi in actu, et ille modus posset concedi differre specie suo modo a substantia actus.

Goffred. quodl. 2. q. 4. Charitas non est principium modi in actu.

Ista responsio, licet videatur, secundum aliquos, probabilitatem habere, loquendo de illo modo, quem habitus attribuit actui, cujusmodi est delectabiliter vel faciliter, vel prompte operari vel expedite, istos quidem modos, vel etiam istum modum, si sint unus modus, videtur habitus acquisitus communiter tribuere actui ; vel si ultra hoc dicatur quod habitus aliquis, puta virtutis, virtuosis tribuit recte, vel virtuose agere, tamen nullus istorum modorum in actu potest esse proprius charitati vel actui meritorio, quia *meritorium* (ut dictum est) dicit actum acceptatum voluntati divinæ in ordine ad præmium reddendum. Nunc autem, nihil aliud est actum acceptari a voluntate divina sic, quam voluntatem sic acceptare actum ; nihil autem causatum potest esse ratio formalis voluntati, quod sic acceptet actum, et hoc intelligendo, ut ratio formalis medians inter potentiam et actum ; igitur de charitate non videtur posse dici quod ipsa sit principium illius modi in actu, qui modus sibi proprie correspondet.

Potest igitur aliter (u) dici ad argumentum, quod major illa, quod actus illi differunt specie, qui eliciuntur a principiis differentibus specie, una est de principiis totalibus, quia ab illis habent totaliter actus entitatem suam, et per consequens unitatem suam et distinctionem. Vera est (x) etiam de principiis partialibus dum tamen sint principia disparata et per se requisita, inquantum disparata, quia si sint subordinata, vel non per se requiratur, quod sint disparata, non oportet quod actus specie distinguantur. Nunc autem charitas non est principium totale actus, nec disparatum respectu ipsius voluntatis, sed subordinatum, quia potentiæ est uti habitu, non e converso. Nec est per se requisita non solum ad substantiam actus, sed nec ad actum, inquantum meritorium, sed requiritur ut quoddam prævium ad hoc quod actus sit acceptabilis.

An … di… gunu… princ…

Sed nec requiritur ut tale prævium necessitate ordinis essentialis causarum, sed tantum necessitate dispositionis illius voluntatis, quæ contingenter disposuit non acceptare actum, nisi secundum istam inclinationem sit elicitus. Principium autem specie distinguens, vel est per se principium illius in se, et per

Cha… non e… sentia… meri…

consequens dans sibi aliquam entitatem realem, quæ sit ejus in se, vel saltem est principium ejus secundum illud, secundum quod distinguitur specie ; vel si est principium dispositive distinguens, oportet quod per se disponat ad hoc quod secundum ordinem essentialem causarum, hoc ut distinctum causetur, nullum istorum competit actui per habitum charitatis.

us mo-, cha-atis et ritorius eclare licandur.

Nota hic per ordinem quis sit actus imputabilis ad laudem, vel vituperium, actus nudus, actus virtuosus secundum virtutem moralem, actus charitativus, et actus meritorius. Primus dicit respectum ad potentiam libere elicientem actum. Secundus addit respectum ad virtutem inclinantem vel verius ad regulam virtutis, scilicet rationem rectam, ut dictantem. Tertius dicit respectum ad charitatem inclinantem. Quartus ad voluntatem divinam specialiter acceptantem. Tertius dicit bonitatem aliquam ultra secundum, et præexactam ad quartum, non ex natura rei, sed ex dispositione voluntatis acceptantis.

COMMENTARIUS.

3. ectio ralis tur a tate.

(1) *Ad argumentum principale.* Ultimo loco solvendum est argumentum principale. Arguit sic Doctor probando, quod dilectio naturalis, et dilectio meritoria differant specie, quia eliciuntur a principiis diversis specie ; ergo differunt specie. Antecedens patet, quia dilectio meritoria elicitur a charitate, et dilectio naturalis elicitur a voluntate, sive ab habitu naturali. Probatio consequentiæ, quia non est minor differentia in principiatis quam in principiis, imo major ; patet, quia pluralitas principiatorum effective stat cum unitate principii effectivi, plures enim effectus possunt esse ab eadem causa ; sed pluralitas causarum arguit necessario pluralitatem effectuum, videtur ergo quod tanta sit distinctio in causatis quanta in causis, vel major.

Respondet primo sic, tenendo unam opinionem de habitu, scilicet quod habitus est causa actus non secundum substantiam, vel intensionem actus, sed præcise secundum modum actus, puta, quod actus sit prompte, faciliter et delectabiliter elicitus, ita quod actus secundum substantiam et intensionem sit præcise a potentia, et modus actus, sive sit unus modus, vel plures sit præcise ab habitu, tunc posset concedi talem modum differre specie a substantia actus, suo tamen modo : et hoc dicit quia talis modus non est proprie species, tamen eo modo quo posset concedi species, differt specifice a substantia actus. *Et ista responsio secundum aliquos videtur habere probabilitatem*, etc. et talem modum habitus acquisitus attribuit actui, ille enim modus non est ab habitu infuso, ut patet a Doctore in primo, d. 17. *Vel si ultra hoc dicatur, quod habitus aliquis, puta virtutis tribuit virtuosis* ultra modum supradictum *recte*, *vel virtuose agere*, ita quod actus non tantum habeat ab habitu modum supradictum, sed etiam quod habeat suam rectitudinem ab habitu. Sed an habitus sit causa substantiæ actus, et intensionis, vel etiam quod sit causa rectitudinis in actu, vel quod tantum inclinet potentiam ad actum eliciendum, hæc omnia

prolixe tractantur a Doctore *in* 1. *d.* 17. Posito tamen, quod habitus sit causa modi supradicti, et similiter sit causa rectitudinis in actu, *tamen nullus istorum modorum in actu*, scilicet rectitudo actus, et facilitas, etc. *potest esse proprius charitati, vel actui meritorio*, quia modus proprius actus meritorii, inquantum meritorius, dicit tantum actum acceptum voluntati divinæ in ordine ad præmium reddendum. *Nunc autem nihil aliud est actum acceptari a voluntate divina in ordine ad præmium, quam voluntatem sic acceptare*, id est, quia voluntas divina acceptat actum in ordine ad præmium, ideo actus habet esse acceptatum, et per consequens esse acceptatum, quod est modus actus meritorii est tantum a voluntate divina sic acceptante, et per consequens talis modus, qui est proprius actui meritorio, non est causatus a charitate; et hoc patet, quia nulla res causata potest esse ratio formalis voluntati divinæ, qua sic acceptet actum, et hoc intelligendo, ut ratio formalis mediat inter potentiam et actum, sicut habitus mediat inter potentiam et actum; tale enim medians inter potentiam et actum meritorium non videtur esse, nisi charitas, quæ tamen charitas non dat actui illum modum, qui est sic acceptari. Alii vero modi supradicti non sunt proprii actui meritorio, quia etiam possunt competere aliis actibus. Tenendo ergo quod habitus sit tantum causa modi ipsius actus, et modus proprius actus meritorii sit sic acceptari, sequitur quod charitas non erit causa actus meritorii, nec quantum ad substantiam actus, nec quantum ad modum proprium, et sic

Charitas mediat inter potentiam, et actum meritorium.

negaretur illud antecedens, quo dicitur, quod charitas est causa actus meritorii.

(u) *Potest igitur aliter dici.* Ad argumentum concedendo aliqualiter, scilicet quod habitus supernaturalis, puta charitas, et habitus naturalis, puta habitus amicitiæ Dei acquisitus, differant specie, et aliquo modo sunt causa actus, non tamen semper sequitur, principia elicitiva differunt specie; ergo actus eliciti differunt specie, et si est vera, est vera de principiis totalibus elicitivis, quia ab illis habent totaliter actus charitatem suam, et per consequens unitatem suam et distinctionem. Et nota, quod ista est semper vera: *Principia totalia elicitiva operationum, sive actuum specie distincta, ut hujusmodi, semper eliciunt actus specie distinctos*, quia tales actus specificantur ab illis principiis, et tamen ista non est semper vera: *Causæ totales specie distinctæ producunt effectus semper specie distinctos*, ut patet a Doctore *in primo, distinct.* 2. *parte* 2. *quæst.* 4. ubi vult contra Averroem, quod aliqua ejusdem speciei specialissimæ possunt esse a causa totali æquivoca, et a causa totali univoca, vide ibi; et quare hoc, non videtur alia ratio assignanda, nisi quia tales entitates. De hoc tamen vide quæ prolixe exposui *super secundum Doctoris distinct.* 1. *quæst. ult.* 24.

Contra Averroem.

(x) *Vera est.* Addit etiam Doctor quod illa est vera de principiis partialibus, *dum tamen sunt principia disparata, et per se requisita inquantum sunt disparata*, etc. De principiis partialibus requisitis, ut disparatis, patet exemplum de objectis specie distinctis, puta lapide et homine, quia ab

illis sunt actus cognoscendi specie distincti, quia tales actus præexigunt necessario talia principia partialia, inquantum disparata. De principiis vero partialibus subordinatis supra patuit de habitu charitatis, et de habitu morali ; similiter patet de voluntate et habitu, qui sunt principia partialia actus, tenendo quod habitus sit partialis causa actus, ut videtur tenere Doctor *in primo, dist.* 17. et tamen voluntas et habitus concurrunt ad eumdem actum, licet specie distinguantur, et hoc est, quia habitus in causando actum subordinatur voluntati, quia voluntas utitur habitu cum voluerit. In proposito charitas non est principium totale actus, nec partiale disparatum, sed subordinatum voluntati, ut clare patet a Doctore *in primo, dist.* 17. nec similiter charitas est per se requisita non solum ad substantiam actus ; patet, quia actus dilectionis Dei posset esse a sola voluntate sine charitate, ut patet a Doctore *in primo, dist.* 17. *et in tertio, dist.* 27. nec est rectitudo requisita ad actum inquantum meritorius ; patet, quia dicitur meritorius, quia acceptatus, quod esse sic acceptatum est a voluntate divina, ut supra patuit, sed tantum requiritur ut quoddam prævium ad hoc, quod actus sit acceptabilis ; sed nec requiritur tale prævium necessitate ordinis essentialis causarum, puta quod actus nullo modo esset acceptabilis a Deo, nisi prævia charitate in voluntate, sed tantum requiritur ut prævia necessitate dispositionis voluntatis divinæ, quæ contingenter disposuit non acceptare actum, nisi sit elicitus secundum inclinationem charitatis, ut patet *in primo, dist.* 17. Et addit, quod principium distinguens principiatum specie ab alio principiato, vel est per se principium illius in se, scilicet quantum ad *esse* illius principiati, sicut objectum causat actum, vel est principium ejus secundum illud, secundum quod distinguitur specie, sicut dictum est supra de modo actus, tenendo quod sit ab habitu ; vel si est principium dispositive distinguens, oportet quod per se disponat ad hoc, quod secundum ordinem essentialem causatum, hoc ut distinctum causetur. Patet de organizatione corporis humani, quæ est talis dispositio ad animam, quod illa ut distincta specie ab anima sensitiva causatur, sed nullum istorum competit actui per habitum charitatis, et sic patet argumentum.



QUÆSTIO XVIII.

Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiæ ad actum interiorem.

Alens. 4. *p. q.* 77. *m.* 3. *art.* 3. *et* 2. *p. q.* 107. *m.* 3. *art.* 2. Scot. 2. *d.* 42. *q.* 4. ubi Bassol. Leuchet. Rubion, Tartaret. Rada *tom.* 2. *Controver.* 18. *art.* Herrera 2. *disp.* 33. *q.* 22. Angles 2. *dist.* 40. *q.* I. Glossa *c. Si cui de pæn. dist.* I. affirmant. Negant D. Thom. I. 2. *q.* 20. *art.* 4. ubi ejus expos. Vasq. 1. 2. 76. *c.* 2. Assor. *tom.* 2. *l.* 2. *cap.* 6 *quæst.* 6.

1. Argum. Deinde quæritur de comparatione actus intrinseci voluntatis ad actum extrinsecum : Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis, vel malitiæ

3. Ethic. ad actum interiorem. Arguitur quod non, quia quod non habet rationem voluntarii, non habet rationem boni vel mali ; actus autem exterior, ut distinctus ab interiori, non habet rationem voluntarii, quia non habet, quod sit voluntarius nisi ab actu interiori ; igitur actus exterior secundum se non habet bonitatem vel malitiam ; non adderet autem, nisi tale aliquid secundum se haberet, igitur etc.

Ratio opposit. Contra, quæ præceptis negativis distinctis prohibentur, habent propriam et distinctam rationem illiciti ; nunc autem alio præcepto prohibetur actus exterior, et alio interior,

Exod. 20. et Deut. 5. et alibi. ut patet de istis præceptis : *Non mœchaberis, et non concupisces uxorem,* etc. Et similiter de istis præceptis : *Non furtum facies, et non concupisces rem proximi,* etc.

SCHOLIUM.

Sensus quæstionis est, utrum quando actus internus, et actus externus circa idem objectum, (v. g. volitio dandi eleemosynam, et ipsa datio) sunt in eodem supposito ; externus addat distinctam bonitatem moralem interno, præter eam, quæ respondet gradibus intensionis, et aliis circumstantiis ipsius.

Ista quæstio (a) habet majorem difficultatem de bonitate actus morali, quia de bonitate actus naturali manifestum videtur, quidquid per illam intelligatur, quod ipsa est alia et alia alterius naturæ. Patet autem, quod alia est natura actus interioris et exterioris, imo isti actus eliciuntur immediate a diversis potentiis ; interior a voluntate, exterior a potentia aliqua exteriori, licet per imperium voluntatis. 2.

Secundo etiam habet difficultatem intelligendo de actu illo et isto, non quando sunt diversi, sive in diversis suppositis, puta, si unus habeat actum interiorem, et alius exteriorem, sive in eodem supposito, puta, si unus nunc solum habeat interio-

rem, et alias exteriorem. Sed difficultatem habet de actibus istis, quando sunt conjuncti, puta, quando in eodem ex actu interiori sequitur actus exterior.

derium entis, r præ- ntis. r per- or de- erio- rior in- ditur exte- rem.

Tertio, non est intelligenda quæstio de additione bonitatis et malitiæ secundum intensionem, sed secundum extensionem ; frequenter quidem evenit, quod tam in bonis quam in malis, actus desiderii, qui est respectu absentis, est remissior actu illo, qui est præsentis, quem Augustinus vocat amorem 9. *de Trin. ult.* dicens, quod *appetitus instantis sit amor fruentis.* Et forte non tantum est actus intensior circa objectum præsens quam circa absens, sed simpliciter alius actus ; sed sive sit idem actus desiderii et amoris, sive alius et alius, saltem actus amoris est perfectior intensive ; quietat enim voluntatem eo modo quo actus desiderii non potest eam quietare ; quando igitur exterior habetur, tunc vel occasionaliter actus interior intenditur. Sed de hoc non quæritur, sed an actus exterior ex se addat bonitatem aliam illi, quæ est in actu interiori.

Est igitur intellectus quæstionis iste, in quo præcipuam habet difficultatem, an actus exterior, quando in eodem est conjunctus interiori, habeat bonitatem moralem propriam distinctam a bonitate actus interioris, ubi sunt tria videnda : Primo, a quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam. Secundo, an ab eodem habeat, quod sit laudabilis, vel vituperabilis sive culpabilis. Tertio, si est alia bonitas, vel laudabilitas tam in actu exteriori quam interiori.

COMMENTARIUS.

(a) *Ista quæstio.* Primo Doctor de- 1.
clarat quomodo intelligitur titulus quæstionis, et dicit primo, quod non intelligatur de bonitate naturali actus interioris, scilicet voluntatis : et actus exterioris, id est, potentiæ sensitivæ, quia manifestum est, quia alia est bonitas naturalis actus exterioris, et actus interioris.

Declaratio tituli quæstionis.

Secundo dicit quod non intelligitur quæstio de actu exteriori in uno supposito, et de actu interiori in alio supposito, nec etiam intelligitur de actibus illis in eodem supposito in diversis temporibus, puta si aliquis nunc solum habet interiorem, et alias, sive in alio tempore, habeat exteriorem. Sed intelligitur quæstio de illis actibus, quando sunt conjuncti, puta quando in eodem ex actu interiore, sequitur exterior, ut cum quis vult actu elicito aliquem offendere, stante illo actu elicito, imperat actum exteriorem in potentia sensitiva, quo actu occidit; licet enim actus occidendi exterior sit posterior actu elicito interiori, tamen dicitur conjunctus interiori ex hoc quod sequitur ad actum elicitum interiorem.

Tertio titulus quæstionis non est intelligendus de dubitatione bonitatis et malitiæ secundum intensionem, id est, quod non quæritur, an bonitas actus interioris intendatur per actum exteriorem, sed præcise quæritur, an bonitas moralis, vel malitia actus exterioris sit simpliciter alia a bonitate, vel malitia actus interioris, ita quod sint duæ bonitates vel malitiæ illorum actuum ad invicem distinctæ,

quia manifestum est quod actus interior, puta dilectio alicujus objecti per actum exteriorem circa illud objectum causaliter, vel occasionaliter intenditur, ut cum quis amat formosam mulierem, per actum exteriorem fornicationis, saltem occasionaliter actus amoris interior intenditur, et ideo titulus quæstionis non intelligitur de bonitate vel malitia actu interioris secundum intensionem, puta quod actus interior sit intensior ex actu exteriore sequente.

SCHOLIUM.

Bonitas moralis est integratio omnium, quæ juxta rectam rationem conveniunt actui vel agenti per ipsum. Hanc conclusionem tradit latius, et explicat I. dist. 17. q. 3. et 2. dist. 7. n. 11. ubi præter entitatem actus, explicat optime triplicem bonitatem moralem ipsi convenientem, objectalem, circumstantialem, et gratuitam seu meritoriam, et d. 40. ubi ex professo de eodem agit. Hîc explicat bonitatem duplicem, scilicet essentialem vel absolutam, et accidentalem seu respectivam, et qualiter bonitas naturalis tantum est in agentibus sine intellectu, et moralis in intellectivis tantum.

3. De primo (b), bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quæ recta ratio operantis judicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire.

Hæc descriptio (c) declaratur : Sicut enim bonitas primaria entis, quæ dicitur bonitas essentialis, quæ est integritas, vel perfectio entis in se, importat positive negationem imperfectionis, per quod excluditur imperfectio et diminutio ; sic bonitas entis secundaria (d) quæ est accidentalis, sive superveniens entitati, est integritas convenientiæ, vel integra convenientia ejus alteri, cui debet convenire, vel alterius sibi. Et istæ duæ convenientiæ communiter sunt connexæ.

Exemplum primi, sanitas dicitur bona homini, quia sibi conveniens, et cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem.

Exemplum utriusque potest haberi ab Augustino 8. de Trin. cap. 3. *Bona* (inquit) *valetudo sine doloribus et lassitudine ;* hoc pro primo membro, quia valetudo est bona homini, quia est ei conveniens. Et subdit Augustinus : *Et bona facies hominis dimensa pariliter, et affecta hilariter, et luculenter colorata;* hoc pro secundo membro, quia talis facies dicitur bona, habendo illa, quæ sibi conveniunt. Et est differentia (c), quia illud quidem quod est conveniens alicui, dicitur ei bonum, hoc est, illi perfectio, vel bonitas, sed non dicitur denominative, vel accidentaliter bonum in se. Illud autem, cui aliquid convenit, dicitur denominative bonum, eo quod habet illud quod sibi convenit, et in primo est denominatio (f) quasi formæ a subjecto, sicut anima dicitur humana, sic aliquid dicitur bonum homini, quia bonum humanum, sed in secundo e converso, est denominatio subjecti a forma, cum dicitur, homo est bonus, secundum illud bonum suum ; actus autem (g) natus est convenire agenti, et etiam habere aliquam conditionem sibi convenientem ; utroque igitur modo habens illam potest dici bonus bonitate accidentali. Et hoc verum est generaliter de actu etiam naturali, et per consequens bonitas ista in habendo illud quod sibi convenit, non tantum est bonitas accidentalis, sed naturalis.

Bonum i[n] se et bo[num] alt[eri] differu[nt] et quomodo.

ditio. (h) *Ista convenientia, vel est a natura extremorum, vel si debeat reduci ad judicium alicujus intellectus, adhuc est naturalis, quia hoc erit, cum intellectus sit mensura convenientiæ, hoc est, ad judicium illius intellectus, qui est mensura totius naturæ, qui est intellectus divinus. Iste quidem sicut perfecte cognoscit quodcumque ens, ita perfecte cognoscit convenientiam, vel disconvenientiam unius entis ad alterum.*

. Ulterius, aliquod agens (i) de eo quod convenit actui suo, non judicat, nec illud in potestate sua habet, sicut est agens sine intellectu et voluntate ; et ibi, vel ex solis causis mere naturalibus determinatur, quid conveniat actui, et ex eis inclinatur agens ad agendum ; vel si ultra illud sit judicium alicujus intellectus, et motio alicujus voluntatis, hoc non est, nisi ipsius Dei, inquantum est universalis director et motor totius naturæ ; et ista bonitas in actu agentis sine intellectu, non erit mere naturalis.

boni- atu- , et mo- is.

Aliud est agens, quod de convenientia sui actus judicat, et illum in potestate sua habet, sicut agens per intellectum et voluntatem, et bonitas secundaria talis actus integra, dicitur bonitas moralis.

Ultra istud judicium generale de convenientia actus, quod est communiter de actu agentis per cognitionem, sive sine cognitione, sunt aliqua, quæ secundum judicium speciale agunt ex cognitione intrinseca sibi, et quædam cum cognitione sensitiva tantum, quæ aliquo modo apprehendunt convenientiam objecti, sive judicent de convenientia actus, sive non, saltem non transcendunt bonitatem naturalem. Alia agunt ex cognitione intellectiva, quæ proprie sola est judicativa de tali convenientia, et talia nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu, et in solis istis potest esse actus bonus habens bonitatem moralem, sed non sufficit ad illam, quod in agente sit potentia judicativa de convenientia sui actus, sed oportet, quod actu recte judicet de actu, et secundum illud judicium actus fiat. Si enim cognitio propria sit erronea, licet agatur conformiter cognitioni rectæ alterius cognoscentis, quia tamen tale agens natum est regulari in suo actu per propriam cognitionem, et secundum illam non agit, sed contra illam, ideo non recte agit.

otia, x co- ione tiva, x in- tiva, his um potest itas alis.

Ad bonitatem moralem requiritur actualis conformitas ad proprium judicium rectum.

Consimiliter talem actum elicit, qualem habet in sua potestate ; habet autem in potestate sua talem actum qualem cognoscit et elicit, quia potestas liberi arbitrii, vel formaliter, vel concomitanter existit in cognitione et electione. Sic igitur patet, qualiter bonitas moralis actus est convenientia judicata secundum rectam rationem operantis. 5.

Quod autem addebatur (k), *omnium eorum, quæ debent convenire actui*, sic declaratur : Omne judicium incipit ab aliquo certo. Primum judicium de convenientia non potest præsupponere aliquam convenientiam dictatam ab alio intellectu, quia tunc non esset primum. Præsupponitur igitur aliquod certum, et non ab illo intellectu judicatum, et hujusmodi est natura agentis, et potentia, secundum quam agit, et ratio quidditativa actus. Ex ratione enim

Ex quibus judicatur de convenientia actus.

istorum quidditativa concludit, hunc actum esse convenientem huic agenti secundum istam potentiam, vel disconvenientem, nullo præsupposito, nisi rationibus istorum terminorum, sicut ex ratione hominis, et potentiæ intellectivæ, et actus intelligendi, patet, quod convenit homini per intellectum intelligere; patet etiam, quod non convenit sibi per intellectum tangere, cognita ratione illius actus, qui est *tangere*. Similiter patet ex rationibus naturæ, potentiæ, et actus, quare bruto non convenit intelligere, vel magis proprie, sibi repugnat intelligere; in isto quidem primo judicio, quod præcise accipitur ex natura operantis, et potentiæ operativæ, et ipsius actus non est inconvenientia, hoc est, indebita, sive inordinata connexio, sed disconvenientia, hoc est, impossibilitas absolute conveniendi.

COMMENTARIUS.

2. Quid sit bonitas moralis.

(b) *De primo*. Hîc Doctor declarat, primo quid sit bonitas moralis, ut per hoc cognoscatur quid sit malitia ei opposita; et secundo declarat a quo actus habeat bonitatem moralem vel malitiam ei oppositam. Et licet iste articulus primus sit satis clarus hîc, et specialiter ex his quæ dicit Doctor *in prologo, quæst. ult. et dist.* 17. *primi, et in secundo, dist.* 7. 40. *et* 42. *et in tertio, dist.* 33. *et* 36. *et in* 4. *dist.* 14. et vide quæ ibi exposui, præsertim *in quæst. ultima prologi, et dist.* 7. *secundi*. tamen propter inexpertos in via Doctoris expono hunc articulum. Dicit ergo primo, quod *bonitas moralis actus est integritas eorum omnium, quæ recta ratio operantis judicat debere ipsi actui convenire, vel ipsi agenti in suo actu convenire,* id est, quod tunc actus dicitur bonus moraliter, quando sic elicitur, vel imperatur a voluntate, sicut recta ratio dictat esse eliciendum, sic quod actus dicatur bonus moraliter, vel quia habet omnes circumstantias, quas recta ratio judicat actui convenire; vel dicitur bonus moraliter, quando agens elicit actum secundum omnes circumstantias, quos recta ratio ipsius agentis judicat convenire ipsi agenti in suo actu, id est, in eliciendo ipsum actum.

Declaratio bonitatis moralis.

(c) *Hæc descriptio declaratur*. Hîc Doctor declarat bonitatem entis, sive entitativam, quæ dicitur bonitas essentialis, et non accipitur hîc bonitas entis, sive entitativa, prout est passio entis, sed accipitur pro perfectione essentiali entis in se, ita quod talis bonitas essentialis, sive perfectio, *quæ est integritas vel perfectio essentialis entis in se importet positive negationem imperfectionis, per quod excluditur imperfectio et diminutio*, id est, quod bonitas essentialis, loquendo de bonitate perfecta entis, importat entitatem positivam perfectam, ad quam concomitanter sequitur negatio imperfectionis, sicut bonitas essentialis primi entis dicit positive entitatem perfectam, ad quam concomitatur negatio omnis imperfectionis, nam negatio imperfectionis non potest necessario alicui inesse, nisi propter entitatem positivam, ut supra patuit *in primo, dist.* 3. *quæst.* 1. vide quæ ibi exposui.

(d) *Sic bonitas entis secundaria, quæ est superveniens entitati essentiali, est integritas convenientiæ, vel integra convenientia ejus, cui debet convenire, vel*

alterius sibi, et istæ duæ convenientiæ connexæ communiter sunt, scilicet, quando integra convenientia convenit illi, cui debet convenire, sicut patet de sanitate, quæ dicitur bona homini, quia sibi conveniens ; et cibus dicitur bonus, quia habet saporem sibi convenientem, et ideo bonitas cibi est conveniens sapori ad cibum, ita quod prima dicitur sanitas bona homini, quia conveniens sibi, et similiter sapor dicitur bonus cibo, quia sibi convenit, ita quod cibus dicitur denominative bonus, quia habet saporem sibi convenientem, et hæc integra convenientia dicitur convenientia ejus alteri, cui debet convenire, secunda convenientia alterius sibi, ut

emi- um.

patet ibi. *Exemplum utriusque potest haberi ab Augustino*, 8. de Trin. cap. 3. et 8. *Bona*, inquit, *valetudo sine doloribus et lassitudine;* hoc pro prima convenientia, quia valetudo est bona homini, quia est ei conveniens, et subdit, *et bona facies hominis dimensa pariliter, et affecta hilariter, et luculenter colorata*; hoc pro secundo. Unde non dicitur hîc bona facies hominis, quia conveniens homini, sed dicitur in se bona facies, quæ habet omnia convenientia ad bonam faciem, et hoc est quod dicit, *vel alterius sibi.* Si enim diceretur bona facies hominis, quia conveniens homini, cui debet convenire, hæc esset prima convenientia, sed quia dicitur bona facies in se, non quia alteri convenit, sed quia convenientia faciei conveniunt sibi, dicitur secunda convenientia, quia talis facies dicitur bona habendo illa quæ sibi conveniunt.

3. entia pri- inte-

(e) *Et est differentia.* Hîc Doctor declarat aliqualem differentiam inter primam integritatem, sive convenientiam integram et secundam. De prima, quia *illud quod est conveniens alicui, dicitur ei bonum, hoc est illi perfectio, vel bonitas, sed non dicitur denominative, vel accidentaliter bonum in se.* Patet, cum enim dicitur valetudo est bona homini, quia conveniens homini, non dicitur valetudo bona in se formaliter, sicut accipitur in secundo membro. Unde de secundo membro dicit: *Illud autem cui aliquid convenit, dicitur denominative bonum, eo quod habet illud quod sibi convenit*, sicut facies hominis dicitur in se denominative bona, quia habet omnia convenientia faciei.

gritatem et secundam.

(f) *Et in primo est denominatio quasi formæ a subjecto.* Patet, quia valetudo denominatur bona, quia conveniens tali subjecto, puta homini, sicut anima dicitur humana ex hoc quod convenit homini, sic aliquid dicitur bonum homini, quia bonum humanum, et sic valetudo hominis dicitur bonum humanum, quia conveniens homini. *Sed in secundo membro a converso est denominatio subjecti a forma*, ut cum dicitur facies bona, quia integritas faciei, sive integra convenientia quæ est bonitas faciei, denominat ipsam faciem, et similiter *cum dicitur homo est bonus, secundum illud bonum suum*, puta, quando habet bonitatem dicitur bonus, ita quod est ibi denominatio subjecti a forma bonitatis.

(g) *Actus autem natus est convenire agenti*, etc. Hîc Doctor declarat quomodo actus potest dici bonus dupliciter, et quia est conveniens homini, puta actus debellandi hostem dicitur bonus, quia conveniens homini debellanti, et sic denominatur bonus, quasi a subjecto, quia ideo bonus, quia conveniens tali subjecto, et si actus debel-

Actus potest dici bonus dupliciter.

landi habet bonitatem aliquam sibi intrinsecam, tunc talis actus erit bonus denominative tali bonitate, ita quod ibi erit denominatio subjecti a forma. Et hoc est quod supra dixit, quod istæ duæ convenientiæ virtualiter sunt connexæ, et præcipue in actu morali, qui dicitur bonus, quia conveniens alteri, et dicitur bonus, qui habet aliquam bonitatem intrinsecam, qua formaliter dicitur bonus. Et non tantum istæ duæ convenientiæ sunt connexæ in actu morali, sed et sunt generaliter connexæ in actu naturali, etc. Vult dicere quod actus non tantum dicitur bonus bonitate accidentali sibi inhærente, qualis est bonitas moralis, quæ est rectitudo actus sibi conveniens, sed etiam bonitate naturali sibi conveniente. Exemplum, actus dilectionis potest intelligi habere duplicem bonitatem, videlicet naturalem et accidentalem; nam dilectio, ut est quidditative ens, habet bonitatem suam, sive perfectionem essentialem sibi convenientem, puta, quia est talis entitas, sive talis qualitas; et hæc dicitur bonitas naturalis, sive essentialis, quæ nihil aliud est nisi perfectio quidditativa actus; potest etiam habere bonitatem accidentalem, puta rectitudinem, quæ est bonitas moralis.

Actus dilectionis potest intelligi habere duplicem bonitatem.

4. (h) *Ista convenientia.* Nunc Doctor declarat quomodo bonitas essentialis dicatur convenire, et dicit quod *ista convenientia* bonitatis essentialis alicui, *vel est ex natura extremorum*, puta comparando lapidem ad hominem, quia lapis habet talem bonitatem essentialem sibi convenientem, et homo qui homo habet præcise talem bonitatem essentialem sibi convenientem, et hoc est quod dicit, *ex natura extremorum. Vel si* talis convenientia bonitatis essentialis, puta, quod talis bonitas convenit uni et talis alteri, *debeat reduci ad judicium alicujus intellectus, adhuc erit convenientia naturalis*, puta si aliquis actu judicet lapidi talem bonitatem essentialem esse convenientem, et talem homini, adhuc talis convenientia bonitatis essentialis erit naturalis, patet, *quia hoc præcise erit cum intellectus sit mensura convenientiæ, hoc est, ad judicium illius intellectus, qui est mensura totius naturæ*, scilicet intellectus divinus, etc. et quia perfecte cognoscit Socratem convenire cum Joanne in tali perfectione vel bonitate essentiali, et in tali bonitate discordare ab asino, ideo perfecte judicat talem bonitatem essentialem esse convenientem Socrati et Joanni, et esse disconvenientem asino.

(i) *Ulterius aliquod agens.* In ista littera usque ibi, *sicut igitur patet*, plura dicit Doctor. Primo, quod est aliquod agens, quod nullo modo judicat de actu suo, an scilicet conveniat sibi, an alteri sit sibi conveniens, nec illum habet in potestate sua, ut sunt omnia agentia sine cognitione, tam intellectiva quam sensitiva; talia enim agentia nullum penitus judicium habent, sed in actibus suis, vel ex solo impetu naturæ regulantur, et agunt propter finem; vel regulantur a prima regula omnium, quæ est Deus, et hoc magis videtur, ut patet a Doctore *in* 1. *d.* 2. *q.* 1. *in prima ratione*, qua probat Deum habere intellectum et voluntatem, et similiter in ultima.

Prima regula omnium est Deus.

Secundo, sunt alia agentia, quæ tantum agunt per cognitionem sensitivam, et talia sive habeant judicium de suis actibus, an scilicet sint sibi convenientes, sive non, tamen illi

actus, cum non sint in potestate talium agentium, ultra bonitatem naturalem nullam aliam videntur habere, ut patet de visione elicita a sola potentia visiva, quæ præter bonitatem naturalem sibi convenientem, puta, quod est præcise talis entitas nullam aliam videtur habere, et dico *ut tantum elicita a potentia sensitiva*, quia si esset elicita a tali potentia ex imperio voluntatis, posset habere bonitatem vel malitiam moralem, ut infra patebit *art.* 3. et patuit supra *in prolog. q. ult. et in* 2. *d.* 42. *et in* 3. *d.* 33.

ntia cogni- em siti- m.

Tertio, sunt alia agentia, scilicet per intellectum et voluntatem, quæ habent actus suos in potestate sua, ita quod contingenter possunt illos elicere et non elicere. Talia agentia possunt per intellectum judicare de convenientia actus, et non tantum de convenientia primo modo supradicta, an scilicet illi actus sint boni, quia conveniunt tali agenti, sicut valetudo est bona, quia conveniens homini, sed etiam de convenientia secunda, quo est integritas conveniens actui, qua convenientia dicuntur formaliter boni, sicut facies dicitur formaliter pulchra, quia habet circumstantias sibi convenientes ; talia ergo agentia nata sunt habere regulam intrinsecam rectitudinis in suo actu ; et illa est potentia intellectiva, quæ judicat de actu suo, et de actibus aliarum potentiarum, ut supra patuit quæst. ult. prologi, *et in solis istis agentibus potest esse actus bonus habens bonitatem moralem, sed non sufficit ad illam*, scilicet bonitatem moralem, *quod in agente sit potentia judicativa de convenientia sui actus, sed oportet quod actu recte judicet de actu, et secundum illum rectum judicium actus fiat.* Vult dicere, quod non sufficit ad bonitatem moralem actus, quod quis habeat potentiam judicativam, patet, quia habens talem potentiam si actu haberet cognitionem erroneam, et eliceret actum conformiter illi cognitioni, ille actus non esset rectus, et tamen haberet potentiam judicativam ; si etiam haberet cognitionem rectam, et non erroneam, et actu non eliceret actum conformiter tali cognitioni, adhuc actus non esset rectus. Ad rectitudinem ergo actus requiritur quod conformiter eliciatur dictamini recto, sive cognitioni recte actu, et formaliter dictanti, non tantum de actu eliciendo, sed de omni circumstantia requisita ; et talis cognitio dicitur vere practica, de qua prolixe dictum est *in prologo q. ult. et in primo, dist.* 17. Consimiliter tale agens per intellectum et voluntatem talem actum elicit qualem habet in sua potestate. Habet autem in potestate sua talem actum qualem cognoscit et elicit, quia potestas liberi arbitrii, vel formaliter, vel concomitanter consistit in cognitione et electione, de quo libero arbitrio alias patebit. Sic igitur patet quomodo bonitas moralis actus est convenientia judicativa secundum rectam operationem operantis, de qua convenientia actus moralis, vide quæ prolixe pertractat Doctor *in primo, distinct.* 17.

ntia ntel- n et un- m.

6. (k) *Quod autem addebatur.* Nunc Doctor declarat quæ sunt circumstantiæ necessario requisitæ ad bonitatem moralem actus, et primo præmittit unum, antequam declaret circumstantiam objecti vel finis, etc. Et dicit, quod *omne judicium incipit ab aliquo certo. Primum judicium de convenientia, non potest præsupponere aliquam convenientiam dictatam ab illo*

intellectu, *quia tunc non esset primum judicium practicum*. Si enim prima convenientia actus dicitur esse primo dictata ab illo intellectu, et dicitur prima convenientia dictata a primo judicio intellectus dictante, si esset alia convenientia prior dictata, illa non esset, nisi a priori judicio dictante, et sic primum judicium non esset primum. Dicit ergo, quod primum judicium de convenientia actus, antequam judicet de tali convenientia, præsupponit aliquod certum a tali potentia judicativa, nam judicatum, et illud certum est natura agentis, et potentia agendi qua agit, et ratio quidditativa actus ; si enim intellectus vult judicare, an aliqua volitio sit conveniens voluntati, necesse est prius ipsum cognoscere naturam ipsius agentis, et potentiam volitivam, et actum volendi, nisi enim ista cognosceret non posset aliquo modo judicare an actus conveniat tali agenti, sicut quis non potest judicare voluntatem esse convenientem homini, nisi præcognoscat tam hominem quam voluntatem ; sed præcognitis natura operantis, et potentia elicientis, et ratione quidditativa actus ex ratione quidditativa istorum præcognita concluditur hunc actum, puta volitionem esse convenientem huic agenti, scilicet homini secundum istam potentiam, scilicet volitivam.

SCHOLIUM.

Explicat optime, unde sumitur convenientia objecti, tali actui, et tali agenti, ex natura agentis, actus et objecti. Item bonitatem ex objecto dici ex genere, quia est potentialis respectu aliarum bonitatum supervenientium, quarum prima est circumstantia finis, cui succedunt aliæ circumstantiæ, hoc versu contentæ : *Quis, quibus auxiliis, quid, ubi, cur, quomodo, quando*. De quibus Greg. Nyssen. 5. Philos. cap. I. Arist. 3. Ethic. c. I. D. Thom. I. 2. q. 7. art. 3. vide Doctorem, 2. dist. 40. et aliis locis citatis. Explicat D. Dionysii celebre dictum : *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu* ; ac etiam quomodo malitia duplex est, privativa et contraria, de quo 2. dist. 7. n. 12. Ponitur additio huc spectans ad n. 4.

Ulterius (l) ex rationibus istorum trium concludi potest quid sit objectum conveniens tali actui, ut est talis agentis, puta de actu comedendi, quod convenienter transeat super cibum restaurativum deperditi, non autem super illud, quod non est natum esse nutrimentum, sicut lapis, vel aliquid hujusmodi, quod licet alii animali esset nutrimentum, non tamen homini. Ista determinatio objecti est prima determinatio quæ pertinet ad genus moris, non tanquam differentia determinans ad aliquid in illo genere, sed tanquam potentiale receptivum determinationis moralis, quia quando actus habens objectum conveniens agenti et actioni, tunc est capax determinationis moralis, secundum circumstantias ordinatas, propter quod dicitur ex objecto, actus habere bonitatem ex genere, quia sicut genus est potentiale respectu differentiarum, sic bonitas ex objecto est prima in genere moris, præsupponens solam bonitatem naturæ, et capax omnis bonitatis specificæ in genere moris. 6

Unde stat o... tum ... conve-nie...

Boni... obj... quar... tur ... ne...

In ista autem bonitate specifica (m), quæ dicitur bonitas ex circumstantia, talis est processus : Prima bonitas videtur esse circumstantia finis, quia ex natura agentis, et actionis et objecti, statim concluditur quod talis actus non debet

Prim... nit... fi...

competere tali, nisi in ordine ad talem finem, et debet eligi et appeti propter finem talem ; et ista circumstantia non est ipsius actus, ut in *esse* reali positi, vel non positi præcise sic ; sed est ipsius actus ut voliti, et per actum voluntatis ad talem finem relati, imo, non minus est electio bona, quæ sit propter finem debitum, esto quod per actum illum elicitum extra non attingatur finis electionis, quam si attingeretur. Post circumstantiam finis videtur sequi circumstantia modi agendi, quæ concluditur ex omnibus prædictis, vel aliquibus eorum, talis vel talis debere esse.

Postea concludi potest de tempore, quia tali agenti talis actio propter talem finem, etiam talem habens modum non debet semper convenire, sed pro tempore, pro quo ordinabilis est ad talem finem, vel pro quo potest talem finem habere.

Ultima autem omnium videtur circumstantia loci, imo multi sunt actus, quorum etiam bonitas completa moralis non determinat locum.

Sic igitur patet de pluralitate eorum, quæ recta ratio dictat debere convenire actui, quia ad hoc, ut sit perfecte bonus, debet habere, secundum descriptionem jam positam, omnium istorum integritatem. Unde Dionysius de Divin. nom. parte 4. *Bonum est ex una, et tota causa, malum autem ex particularibus defectibus ;* tota, inquit, causa hoc est, integra ex omnibus circumstantiis.

inde. 17. 0.

Contra, (n) circumstantiæ sunt relationes, et bonum est qualitas 10. *Ethic.* virtus etiam est qualitas in Prædicamentis.

Circumstantiæ quomodo sunt relationes.

Respondeo 7. Phys. *Virtus omnis et malitia ad aliquid sunt ;* actus igitur esse bonos vel virtuosos, importat relationem, vel multas relationes ; sed tamen habet modum denominandi, vel prædicandi qualitatis, sicut sanum et pulchrum, et communiter ita est de quarta specie Qualitatis.

(o) Juxta secundam partem auctoritatis Dionysii, videndum est unde actus habeat malitiam moralem : Uno modo potest malitia opponi privative bonitati in actu ; alio modo contrarie, sicut etiam homo dicitur malus contrarie quando habet habitum vitiosum, qui est habitus quidem positivus, licet cum privatione perfectionis debitæ ; alio modo dicitur malus privative tantum, scilicet quia caret bonitate, quam deberet habere, licet non habeat habitum vitiosum contrarium positivum.

Distinctio ista potest haberi a Boetio super Prædicamenta, exponendo primam proprietatem qualitatis : *Dicitur* (inquit) *justitiæ injustitiam non esse contrariam. Putant enim injustitiam privationem esse justitiæ, non contrarietatem.* Et subdit hoc reprobando : *Multæ habitudines* privationis *vocabulo proferuntur, ut illiberalitas atque imprudentia, quæ nunquam virtutibus opponerentur, quæ sunt habitus, nisi ipsæ quoque habitus essent.*

Malitia contraria quando opponis malam circumstantiam privativa, quando

Per rationem apparet ista distinctio, potest enim aliquis agere non cum circumstantia debita, et tamen non cum circumstantia indebita, puta quando non ordinat actum ad

deest debita.

finem debitum, nec tamen ipsum ordinat ad finem indebitum ; tunc ille actus est malus privative, non contrarie, sicut ille qui ordinatur ad finem indebitum, et ex multis talibus actibus generatur habitus consimilis in malitia, scilicet privativa, non contraria. Exemplum hujus, dare eleemosynam non propter finem bonum, scilicet amorem Dei, vel subventionem proximi, non tamen propter malum finem, puta vanam gloriam, vel nocumentum alicujus, est actus malus privative, non tamen contrarie.

8. De malitia privativa loquitur Dionysius, quod quicumque defectus particularis cujuscumque circumstantiæ necessario requisitæ reddit actum sic malum, sed malus contrarie non est, nisi habeat circumstantiam positivam habentem aliquam deformitatem.

Breviter igitur, sicut bonitas moralis est integra convenientia, sic malitia moralis est disconvenientia, et malitia quidem privativa disconvenientia privativa, hoc est, carentia convenientiæ debitæ ; malitia autem contraria est disconvenientia contraria. Hæc est conditio aliqua repugnans convenientiæ.

Plures bonitates in uno actu.

(p) Ex dictis sequitur corollarium quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, quia idem actus potest esse recte circumstantionatus, non solum multis circumstantiis particularibus, quæ non sunt multæ bonitates, sed integrant unam bonitatem ; sed etiam potest idem actus esse circumstantionatus complete omnibus circumstantiis pertinentibus ad unam virtutem, et etiam omnibus pertinentibus ad aliam virtutem, et ita secundum dictamina diversa perfecta prudentiæ, respectu multorum finium propriorum. Exemplum, vado ad Ecclesiam ex justitia, quia teneor per obedientiam, vel ex voto ; vado etiam ex charitate ad Deum, ut orem, vel ut exhibeam Deo cultum latriæ ; et vado etiam ex charitate fraterna, ut ædificem proximum. Et breviter in quocumque actu, sive bono tantum bonitate morali, sive ultra bonitate meritoria, quanto concurrunt plura motiva ordinata agendi, tanto melior est.

Vid... Ethic...

Consimiliter in eodem actu possunt concurrere multæ malitiæ, tot quidem, quot sunt dictamina de oppositis, quæ deberent inesse.

Add...

Nota quod ultra naturalem bonitatem volitionis, quæ competit sibi inquantum ens, quæ etiam competit cuilibet enti positivo, secundum differentiam suæ entitatis majus et minus, præter illam est triplex bonitas moralis secundum gradus se habens.

Ad ... pr... Quid ... bonit... gene...

Prima dicitur bonitas ex genere, quæ competit volitioni, ex hoc quod transit super objectum conveniens actui tali, secundum dictamen rectæ rationis, et non solum, quia conveniens actui tali naturaliter, sicut sol visioni ; et hæc est prima bonitas moralis, quæ ideo potest dici ex genere, quia quasi materialis respectu omnis bonitatis posterioris sive ulterioris in genere moris ; nam actus transiens super objectum conveniens est quasi formabilis per quamcumque aliam circumstantiam moralem, et ita quasi potentiale, non omnino sic extra genus moris sicut fuit ipse actus in genere naturæ, sed in genere moris, quia jam habet aliquid de illo genere, puta objectum debitum actui.

itas iosa id? *Secunda potest dici bonitas virtuosa, sive ex circumstantia, quæ competit volitioni ex hoc, quod ipsa elicitur a voluntate cum omnibus circumstantiis dictatis a recta ratione debere sibi competere in eliciendo ipsam; bonum enim est ex causa integra secundum Diony. 4. de div. nom. Et illud est quasi in specie moris bonum, quia jam habet omnes differentias morales contrahentes bonum ex genere.*

Tertia vero bonitas potest dici meritoria, sive gratuita in acceptatione divina, in ordine ad præmium, quæ convenit actui, ex hoc quod præsupposita duplici bonitate, jam dicta elicitur conformiter principio merendi, quod est gratia vel x bo- dicta rdi- a. *charitas. Exemplum primi, dare eleemosynam. Exemplum secundi, dare eleemosynam pauperi, qui eget, et in loco, quo potest sibi competere propter amorem Dei. Exemplum tertii, illud opus facere, non tantum ex inclinatione naturali, sicut potuit fieri in statu innocentiæ, et forte posset modo fieri a peccatore, si adhuc peccator existens, et non pœnitens ex pietate naturali moveretur ad proximum, sed tantum ex charitate, ex qua faciens est amicus Dei, inquantum respicit opera ejus; hæc triplex bonitas est ordinata, ita quod prima præsupponitur secundæ, secunda tertiæ, et non e con-* x ma ppo- pl:ci ti, de . d. 7. 12. *verso. Huic triplici bonitati correspondet triplex malitia: Prima siquidem est malitia ex genere, quando scilicet actus qui tantum habet bonitatem naturæ ex primo, ex quo debet constitui in genere moris, habet malitiam, quia transit super objectum disconveniens, puta si odire transit super Deum. Secunda autem malitia ex aliqua est circumstantia deordinante actum, licet habeat objectum conveniens. Tertia demeritoria.*

COMMENTARIUS.

7. (I) *Ulterius ex rationibus istorum trium.* Deinde Doctor declarat quomodo intellectus judicat de circumstantiis actus convenientibus, puta de circumstantia objecti finis, modi, temporis et loci, et dicit quod habita cognitione operantis et potentiæ, secundum quam quis operatur, et ipsius operationis, sive actus, primo judicat de circumstantia objecti, quæ est prima circumstantia requisita ad actum moralem. Habita enim co- Nota. gnitione, puta actus comedendi, et agentis, cui convenit sic comedere, et potentiæ, secundum quam inest actus comedendi, statim judicat quod talis actus comedendi convenienter transit super cibum restaurativum deperditi, etc. et hæc est prima circumstantia actus, sic quod actus transeat super objectum conveniens, et hoc secundum dictamen rationis. Aliter talis convenientia objecti non diceretur pertinere ad bonitatem moralem, ut patet a Doctore *in secundo, dist.* 7. Sequitur: *Ista determinatio objecti est prima determinatio, quæ pertinet ad genus moris, non tanquam differentia determinans aliquid in illo genere*, scilicet moris, *sed tanquam potentiale receptivum determinationis moralis.* Actus quomodo dicitur bonus ex genere. Actus enim dicitur bonus ex genere ex hoc solo quod transit super objectum conveniens secundum judicium rationis, ita quod tale objectum sic conveniens, non est aliqua differentia determinans aliquid in genere moris, quia est simpliciter primum præsuppositum, et potentiale respectu aliarum circumstantiarum, ita quod nisi

actus transiret super objectum conveniens, nullo modo esset capax alicujus circumstantiæ moralis, puta finis, etc. Sicut si actus diligendi haberet pro objecto malum culpæ, talis actus nunquam posset esse bonus moraliter, quia bonitas moralis necessario præsupponit actum esse bonum ex genere, sive habere objectum conveniens ; non enim dilectio secundum rectam rationem nata est transire super malum culpæ, quia malum non est diligibile, cum sit privatio boni.

8. (m) *In ista autem bonitate specifica*, etc. Et patet littera, de aliis circumstantiis, scilicet modi, temporis et loci, licet Doctor *in* 2. *dist* 40. ubi etiam prolixe enumerat circumstantias morales, ponat circumstantiam causæ efficientis, ut scilicet actus eliciatur libere, de qua vide ibi.

(n) *Contra.* Hîc Doctor arguit probando quod hujusmodi circumstantiæ non pertineant ad bonitatem moralem ; patet, quia bonum est qualitas *ex* 10. *Eth.* Virtus etiam est qualitas, ut patet in Prædicamentis, sed circumstantiæ sunt tantum relationes ; ergo non pertinent ad bonum morale.

Respondet Doctor quod secundum Philosophum, 7. *Phys. t. c.* 17. virtus omnis et malitia ad aliquid sunt, et per consequens actum esse virtuosum, vel moralem importat relationem, vel plures relationes. Dicit enim formaliter conformitatem ad rationem rectam, sive ad dictamen rectum, ita quod circumscripta tali conformitate actus non esset bonus moraliter, et de hoc clarius vide Doctorem *in* 1. *d.* 17. et hoc modo actus vere moralis non est qualitas absoluta, sed dicitur qualitas a Philosopho, pro quanto habet modum denominandi vel prædicandi Qualitatis, sicut sanum vel pulchrum. Sed an habitus vel actus moralis sit quidditative relatio, vel tantum denominative, vide Doctorem *in primo, dist.* 17.

(o) *Juxta secundam partem auctoritatis Dionysii.* Auctoritas Dionysii *de div. nom.* est quod *bonum est ex una, et tota causa*, id est, quod bonum morale est ex causa integra ex omnibus circumstantiis, et hæc est prima pars auctoritatis. Sequitur secunda pars : *Malum autem est ex particularibus defectibus*, puta ex carentia circumstantiæ debitæ, vel ex positione malæ circumstantiæ. Et hoc declarat Doctor, et dicit, quod actus uno modo dicitur malus moraliter malitia opposita privative bonitati in actu. Exemplum, Exem
si actus caret aliqua circumstantia morali, quam natus est habere, dicitur malus privative, quæ privatio circumstantiæ opponitur privative circumstantiæ actuali debitæ. Alio Actus
modo dicitur malus contrarie, et hoc lus co ri
est quando non tantum caret circumstantia debita, sed includit positive circumstantiam malam. Nam Actus
sicut dare eleemosynam amore Dei lus lit
cum aliis circumstantiis est bonus actus moraliter, sic dare eleemosynam personæ indigenti, non ordinando illam ad debitum finem, est malus privative, quia est ibi privatio debiti finis. Dare vero tantum propter libi- Actus lus co
dinem, ut propter finem, talis actus ria q
est malus contrarie, quia includit circumstantiam finis mali, quæ suo modo contrarie opponitur circumstantiæ finis debiti. Et de istis malitiis privative et contrarie, vide Doctorem *in* 2. *dist.* 7. et quæ ibi exposui.

(p) *Ex dictis* de bonitate morali, 9

...ode sub- ...po- est multi- boni- s.

sequitur corollarie, quod in eodem actu substrato potest esse multiplex bonitas moralis, nam quilibet habitus virtutis habet intelligere propriam prudentiam, quæ est quoddam dictamen rectum, sive cognitio practica, dictans de actu talis virtutis, ita quot sunt virtutes specie distinctæ in voluntate, tot possunt esse habitus prudentiæ specie distincti in intellectu dictantis de actibus illarum virtutum, ex quibus habitibus prudentiæ generatur prudentia in homine, scilicet habitus generalis prudentiæ communis omni habitui prudentiæ, et de hoc vide Doctorem *in primo, dist.* 17. Dicit ergo Doctor quod idem actus potest elici a voluntate secundum inclinationem plurium virtutum, quæ virtutes inclinant ad illum actum eliciendum, ut conformiter se habent suis dictaminibus propriis, et sic unum dictamen potest dictari de tali fine, et aliud de alio fine, et sic de aliis, ita et idem actus potest elici a voluntate, ordinando illum ad fines sic dictatos, secundum quod alia et alia virtus inclinat. Exemplum : *Vado ad Ecclesiam ex justitia*, etc. et sic patet quomodo idem actus est elicitus ad alium et alium finem, secundum quod alia et alia virtus inclinat. De istis habitibus virtuosis, quomodo simul possunt concurrere ad eumdem actum, vide Doctorem *in quarto, dist.* 14. *quæst.* 2.

SCHOLIUM.

Explicat bene et clare, imputabile id dici, quod est in potestate voluntatis, mediate vel immediate, in quo sunt duo respectus ; unus ad dominium voluntatis, alter ad pœnam vel præmium. Ponit duas differentias claras inter imputabile primum, seu actum voluntatis elicitum, et imputabile secundum, id est, actum cujuscumque alterius potentiæ imperatum a voluntate.

De secundo principali dico (a) quod laudabile et vituperabile, imo generalius, præmiabile et punibile continentur sub hoc communi, quod est *imputabile*, et illius communis est una ratio, hæc, scilicet actum esse in libera potestate agentis, et licet ad istam potestatem concurrant intellectus, et voluntas, tamen illa indifferentia, qua posset non fieri illud quod fit, et posset fieri illud quod non fit, intelligendo divisim, non conjunctim, in sensu, scilicet divisionis, non compositionis, ista, inquam, indifferentia vel indeterminatio ad alteram partem, non potest complete reduci nisi in ipsam voluntatem, quia quæcumque alia potentia activa est naturaliter activa, et ita determinate unius, quantum est de se ; unius, inquam partis contradictionis, ita quod licet sit indeterminate activa respectu multorum disparatorum, sicut Sol est causa multorum effectuum hic inferius, tamen loquendo de quacumque una contradictione, causa quæcumque talis est determinata ad unam partem, puta Sol ad generandum herbam hanc determinate, et hunc vermem, et sic de aliis. Voluntas autem sola habet indifferentiam ad contradictoria, et talem, quod ipsa est sui determinativa ad alterum eorum, *ex* 9. *Met. c.* 4. aliter simul ageret contraria. Propter hoc igitur, quod actus ejus sic indifferenter est in ejus potestate, licet non nisi supposita intellectione, ideo per se est imputabilis agenti.

9. Imputabile quod subest voluntati liberæ.

Omnis causa naturalis determinata est ad alteram partem contradictionis. Text. 10.

Unde secundo *de libero arbitr.* dicit Augustinus : *Satis compertum est,* etc. *motus, si culpæ deputatur, non est naturalis, sed voluntarius.* Et post verba discipuli : *Motus, quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, et in nostra potestate positus, neque laudandus esset homo, neque culpandus,* ut supra in quæstione de necessitate naturali in voluntate ; *imputabile* igitur duos respectus importat. Unum ad potestatem, vel dominium agentis, et alium ad aliquid correspondens actui, vel agenti secundum justitiam, et hoc propter ipsum actum, et secundum sequitur ad primum, quia enim iste est dominus sui actus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum. Primus respectus manet non variatus per se in actu bono, vel malo ; secundus autem variatur, non quidem formaliter secundum bonum, vel malum, sed præsupposita differentia boni vel mali, quæ attenditur secundum convenientiam, vel disconvenientiam aliquam dictam in primo articulo, variatur penes aliqua correspondentia isti et illi. Bonum quippe sic est imputabile, quod ad laudem vel præmium ; malum autem sic, quod ad vituperium, vel pœnam. Actus autem neuter, sive indifferens, dum tamen sit in potestate agentis, imputatur, velut quodammodo vituperabilis, quia poterat ordinate agere, vel saltem, ut non laudabilis, et hoc propter defectum ejus, qui potuit laudabiliter egisse.

al. discipulus.

Imputabile dicit duos respectus.

10. Ex hoc patet (b) quod non ab eodem formaliter est actus bonus bonitate morali, et imputabilis, sed primum habet ex convenientia ad regulam, juxta quam debet elici ; secundum ex eo, quod est in libera potestate agentis. Laudabile autem et vituperabile ambo ista important, quia et licet formaliter dicant hoc, quod est imputabile, cum determinatione illius ad quod est imputabile, tamen materialiter connotant illud, propter quod ipsum est ad hoc imputabile scilicet bonitatem vel malitiam, propter quas ad pœnam vel præmium imputandum est.

(c) De *imputabili* tamen distingui potest, quod uno modo propriissime accipiendo, illud potest dici *imputabile,* quod est immediate in potestate voluntatis, et sic solum *velle* est imputabile, quia ipsum solum est immediate in potestate libera voluntatis. Alio modo imputabile potest dici quidquid est simpliciter in potestate voluntatis, licet non immediate. Et sic actus alterius potentiæ, quem voluntas mediante actu suo volendi potest imperare, ut eliciatur, vel impedire ne eliciatur, est imputabilis voluntati, quia tota coordinatio usque ad illum actum, etiam includendo istum actum est in potestate voluntatis.

Et est differentia secunda inter imputabile primo modo et secundo : 11
Una, quia ad imputabile primo modo non requiritur, nisi ipsa potentia voluntatis, et illud quod requiritur propter actum ejus, cujusmodi est intelligere. Et ratio est, quia illud est immediate effectus voluntatis, et de hoc potest accipi illud primo Retract. cap. 9. *Nihil est tam in potestate voluntatis, quam ipsa voluntas.* Intellige *voluntas,* non quantum ad suum *esse,* sed quantum ad actum suum proprium.

Quær 2. d. Imputa primi quomo differ. secun

Ad actum autem imputabilem secundo modo requiritur potentia alia a voluntate exequens illum actum. Ex hoc sequitur alia differentia, quod uno modo est major contingentia sive indifferentia respectu actus primo modo imputabilis, quia scilicet non requiritur ad illum nisi voluntas, supposita ostensione sufficienti intellectus. Unde per alia posteriora quæcumque impediri non potest ne eliciatur, sed ad actum secundo modo imputabilem, requiritur alia potentia, per cujus impotentiam impeditur potentia ad actum illum ; non igitur ex sola indifferentia voluntatis est contingentia ejus, sicut contingentia primi actus. Cum igitur contingentia cujuslibet alterius causæ vel potentiæ in agendo magis recedat a ratione contingentiæ simpliciter, quam contingentia voluntatis in causando, sequitur quod simpliciter major est contingentia respectu actus voluntatis primo modo imputabilis quam alterius ; pro quanto tamen actus secundo modo imputabilis dependet a pluribus, ex quorum quocumque vel defectu ejus, potest accidere ne ille effectus eveniat ; potest dici effectus ille magis contingens, vel magis proprie, multiplicius contingens.

COMMENTARIUS.

0. actus udabi- is. (a) *De secundo principali,* in quo Doctor declarat an actus ab eodem habeat, quod sit laudabilis, sive vituperabilis, sive culpabilis. Et dicit quod aliquid esse *laudabile vel vituperabile, imo generalius præmiabile et punibile, continentur sub hoc communi, quod est* imputabile, etc. Vult dicere, quod actus ex hoc dicitur imputabilis, quia est in potestate agentis, id est, actus imputatur agenti, vel ad laudem, vel ad vituperium, vel præmium, vel ad pœnam, ex hoc solo, quod est in potestate agentis, quia scilicet agens potest ipsum elicere, vel non elicere ; si enim non esset in potestate agentis, non posset sibi imputari, nec ad laudem, nec ad vituperium. Sequitur : *Et licet ad istam potestatem concurrant intellectus et voluntas,* nunquam tamen fertur nisi in præcognitum, vel forte etiam tenendo, quod talis actus sit causatus a voluntate partialiter, et ab intellectu, id est, ab actu intelligendi objectum, sive ab objecto cognito, *tamen illa indifferentia,* qua actus potest elici et non elici, complete est a sola voluntate, quia sola voluntas habet hanc indifferentiam, sive indeterminationem, quod potest eumdem actum elicere, *intelligendo divisim,* in sensu, scilicet divisionis, et non compositionis, id est, quod voluntas in eodem instanti quo intelligitur, prout actu elicitivo potest ipsum elicere et non elicere, sed divisim, id est, quod in illo instanti quo elicit actum, et quo intelligitur prior actu, potuisset non elicere actum. Et similiter in illo instanti quo actum non elicit, potuit ipsum elicere, ita quod est simpliciter indifferens ad hoc.

Hic tamen adverte, quod actus nunc dicitur esse in potestate voluntatis libere, præcise in illo instanti quo illum elicit, quia in illo instanti quo elicit actum, adhuc intelligitur prior actu elicito, et per consequens in illo instanti quo elicit, potest non elicere. 11.

Sed non est intelligibile quod simul habeat actum elicitum et non elicitum, nec quod simul eliciat, et non eliciat, nec quod conjunctim potest simul elicere, vel non elicere, ita quod possibilitas eliciendi, et non eliciendi possit simul reduci ad actum, scilicet quod simul eliciat et non eliciat, sed bene in eodem instanti quo una possibilitas reducitur ad actum, potuit alia reduci, si prima non reduceretur. Et de hoc vide prolixe Doctorem *in primo*, *dist.* 39. et quæ ibi clare exposui, et aliqualiter *in secundo*, *dist.* 25. Dicit ergo Doctor: *Ista*, inquam, *indifferentia*, *vel indeterminatio ad alteram partem non potest complete reduci*, *nisi in ipsam voluntatem*, *quia quæcumque alia potentia activa est naturaliter activa*, *et ita determinate unius*, *quantum est de se*, id est, unius partis contradictionis. Agens enim per modum naturæ dicitur præcise determinari ad unum effectum, sive numero, sive specie, sed dicitur determinari ad alteram partem contradictionis, sic, quod utraque pars non est in potestate ejus, puta quod ignis approximatus passo posset ipsum calefacere et non calefacere, quia sic determinatur ad calefaciendum, quod amoto omni impedimento de necessitate calefacit; sed non est sic de agente libero, quia tale sic est circa objectum volibile, quod amoto omni impedimento, potest ipsum velle, et non velle, ita quod in illo instanti quo elicit actum volendi, potest non elicere actum volendi, sic quod tale agens ex semetipso potest se determinare ad alteram partem contradictionis, ut patet 9. *Metaphys. text. com.* 10. aliter simul ageret contraria.

Agens per modum naturæ quid.

Si enim voluntas esset indeterminata ad velle et nolle circa idem, nec quod conjunctim posset elicere vel non elicere, ita quod possibilitas eliciendi et non eliciendi possit simul reduci ad actum circa idem objectum, vel ad velle et non velle, sive ad nolle et non nolle, et non esset in potestate sua se determinare ad alteram partem, tunc simul vellet objectum et nollet, vel simul vellet et objectum, et non vellet.

Sequitur: *Quia igitur actus ejus sic determinate est in ejus potestate, supposita tamen intellectione, ideo talis actus per se est imputabilis agenti*, 12.
vel ad laudem, vel ad vituperium, vel ad præmium, vel ad pœnam. Unde Augustinus secundo de libero arbitrio: *Satis compertum est*, etc. Dicit ergo, quod si talis motus, vel actus deputatur culpæ, id est, sit imputabilis agenti ad culpam, talis, inquam, motus non est naturalis, sed voluntarius, quia si actus esset productus per modum naturæ, et necessario non posset agenti imputari ad culpam, sed si imputatur ad culpam, vel ad laudem, erit voluntarie productus. Sequitur: *In illa auctoritate Augustini.* Motus (inquam) quo voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, etc. ut satis patet *supra quæstione decima sexta*, *et in secundo*, *distinctione trigesima septima*; et sic patet quomodo imputabile ad laudem, sive ad culpam est in potestate agentis, ita quod *imputabile duos respectus importat: unum ad potestatem*, *sive dominium agentis*, ut scilicet libere sit in plena potestate ipsius agentis; *et alium* respectum importat *ad aliquid correspondens actui vel agenti secundum justitiam*, *et hoc propter ipsum actum*, ita

Imputa[bile] duos [res]pectus [im]porta[t].

quod agenti per actum, qui est in potestate sua, imputatur laus, vel vituperium. Et addit, quod *secundus respectus sequitur ad primum*, quia enim iste est dominus sui actus, ideo actui et agenti debetur aliquid propter actum, puta laus vel vituperium vel præmium, vel pœna. Sequitur:

13. *Primus respectus*, scilicet quem actus importat ad agens, *manet non variatus per se in actu bono, vel malo*, quia tam actus bonus quam malus non potest dici bonus, vel malus, nisi quia est in potestate agentis. *Sed secundus respectus* ipsius actus *variatur*, *non quidem formaliter secundum bonum, vel malum*, *sed præsupposita differentia boni*, *vel mali*, etc. Variatur penes aliqua correspondentia ipsi et illi, quia aliud et aliud correspondet, nam actui bono moraliter correspondet, laus vel præmium, et actui malo moraliter correspondet vituperium, vel pœna; et sic actus bonus moraliter imputatur agenti ad laudem, vel ad præmium, et actus malus moraliter imputatur agenti ad vituperium et ad pœnam. Sequitur: *Actus autem neuter vel indifferens*, qui scilicet, nec est moraliter bonus, nec etiam moraliter malus, ut supra exposui *quæst.*
s neu- est in estate entis. 17. talis actus, *si est in potestate agentis*, *adhuc erit imputabilis, vel ut quodammodo vituperabilis*, id est, dicitur talis actus imputari agenti ad vituperium, ex hoc quod potuit illum ordinate elicere, et sibi dare rectitudinem, qua esset moraliter bonus, vel si non sit imputabilis ad vituperium, saltem potest dici ut non laudabilis imputari, *et hoc propter defectum ejus*, scilicet agentis, *qui potuit talem actum laudabiliter egisse*.

14. (b) *Ex hoc patet, quod non ab eodem formaliter est actus bonus bonitate morali, et imputabilis*, quia actum esse bonum moraliter *habet ex convenientia regulam*, scilicet ad dictamen rectum, sive ad prudentiam, ita quod dicitur bonus moraliter, quia conformiter elicitur dictamini recto, ut supra patuit *art.* 1. et actus dicitur imputabilis ex hoc quod est in libera potestate agentis, ut dixi supra. Sequitur: *Laudabile autem, et vituperabile ambo ista important*, scilicet quod actus laudabilis importat quod sit conformis dictamini recto, et quod sit in libera potestate agentis; et actus vituperabilis importat quod sit difformis dictamini recto, et quod sit in potestate agentis, *quia licet laudabile et vituperabile formaliter dicant hoc quod est imputabile*, *cum determinatione illius ad quod est imputabile*, id est, quod laudabile non dicit præcise imputabile, quia potest esse ad laudem et ad vituperium; sed dicitur imputabile cum determinatione, formaliter dicitur imputabile ad laudem, vel ad præmium; et vituperabile dicitur formaliter imputabile ad vituperium, vel ad pœnam. Licet ergo dicant formaliter imputabile cum determinatione, etc. *tamen materialiter connotant illud propter quod ipsum est ad hoc imputabile,* scilicet *laudabile* connotat bonitatem moralem, propter quam actus est imputabilis agenti ad præmium; et *vituperabile* connotat malitiam, propter quam actus est imputabilis agenti ad pœnam. Nota.

(c) *De imputabili tamen distingui potest*. Dicit Doctor quod *imputabile* potest dupliciter accipi, sicut etiam actus voluntatis potest dupliciter accipi: Uno modo pro actu voluntatis elicito; alio modo pro actu voluntatis 15. Imputabile potest dupliciter accipi.

imperato in aliis potentiis. Loquendo ergo de actu elicito voluntatis, dicit quod omnis talis actus, cum sit in potestate voluntatis, est imputabilis, vel ad laudem et præmium, si est elicitus conformiter regulæ rectæ; vel ad vituperium et ad pœnam, si est elicitus difformiter regulæ rectæ; vel non ad laudem, si est indifferens, puta si est elicitus a voluntate, nec conformiter, nec difformiter regulæ rectæ. Et actus voluntatis elicitus est magis in potestate voluntatis, quam actus imperatus, quia ad eliciendum talem actum, voluntas nihil præsupponit, nisi cognitionem objecti, cum quis elicit actum. Sed executio actus imperati dependet a potentia sensitivà, quæ agit per modum naturæ, et aliquando actus imperatus in potentia sensitiva potest impediri in potentia ad actum illum ne eliciatur.

Nota etiam, quod sicut actus voluntatis elicitus est per se primo bonus, vel malus moraliter, ut patet a Doctore *quæst. ult. prologi, et in* 2. *dist.* 42. *et in tertio*, *dist.* 33. ita est per se primo imputabilis formaliter, et sic actus imperatus in aliis potentiis a voluntate est tantum materialiter bonus, vel malus, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 42. *et in tertio*, *distinct.* 33. ideo non per se primo, nec formaliter, sed secundario, et materialiter dicitur imputabilis. Et ratio est, quia virtus vel malitia, formaliter est ab actu voluntatis elicito, ut patet, etc.

SCHOLIUM.

Resolvit in actu externo esse bonitatem distinctam a bonitate actus interni ; ita Doctores citati post titulum quæst. Probat primo ex Augustino ; secundo, quia actus externus habet integritatem sibi convenientium, distinctam ab illa, quæ convenit interno. Adducit oppositæ sententiæ argumenta, et solvit solidissime et clarissime.

De tertio principali primo potest dici, quod actus exterior, scilicet imperatus, habet bonitatem moralem propriam aliquam aliam, quam actus interior elicitus ; et secundo videbitur, qualiter habet vel non habet propriam imputabilitatem. Primum probatur dupliciter, primo per Augustinum 3. de Trin. cap. 5. vel 14. *Mala voluntate, vel sola quilibet miser efficitur, sed miserior potestate, qua desiderium malæ voluntatis impletur, profecto quamvis et sic male volendo miser esset* ; *minus tamen esset, si nihil eorum, quæ perperam voluisset, habere potuisset.* Patens est, quod hoc non potest intelligi de miseria pœnæ, quia desiderans, et non potens habere quod desiderat, plus habet de pœna, quam ille, cujus desideria implentur; intelligitur igitur de miseria culpæ ; actus igitur malus exterior addit ad miseriam culpæ, quæ præfuit in actu interiori malo. 12

Quær. n. fonte. le Boet. 4 de Cons. prosa 9. Met. h. t. c.

Secundo probatur (e) idem per rationem. Ex primo articulo habetur, quod bonitas moralis est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis dicuntur debere convenire ipsi actui. Est autem alia integritas eorum, quæ secundum dictamen rectæ rationis debet convenire actui interiori, et eorum quæ actui exteriori ; igitur et alia bonitas moralis, et per consequens alia malitia moralis, et hoc sive privativa tantum, quia alia carentia eorum, quæ debent convenire, sive contraria, quia alia dis-

convenientia repugnans illis quæ debent convenire. Probatio minoris : Recta ratio non dictat actui convenire debere, quod impossibile est sibi convenire ; nunc autem actui exteriori impossibile est convenire illud quod convenit actui interiori, vel convenire potest ; et hoc intelligendo de utroque actu ut in *esse* reali, et de eo quod sibi convenit, ut in tali *esse* ; licet enim actui exteriori inquantum est objectum volitum, et non ut actu elicito, posset aliquo modo competere denominative, denominatione quadam exteriori, illud quod convenit actui interiori realiter ; non tamen idem, eodem modo convenit illi et isti, quia etiam potentiæ operativæ non sunt capaces ejusdem actus ; imo nec ejusdem rationis, nec per consequens actus illi essent capaces convenientiæ ejusdem rationis, vel ad minus quod sufficit ad propositum, poterunt habere convenientiam aliam et aliam. Et per hoc patet ad aliquas instantias contra prædicta.

13. Contra (f) ista instatur, primo, quia eadem est veritas actus intelligendi, et ipsius objecti intellecti ; igitur pari ratione eadem est bonitas actus volendi et objecti voliti. Antecedens videtur manifestum in exemplis, quia sicut veritas principii est immediata, sic notitia ejus potest dici immediata, et conclusionis mediata. Similiter notitia principii est ex terminis, et conclusionis ex principiis, sic istis competit veritas.

Confirmatur idem, quia ubi unum propter alterum, ibi tantum unum ; sed actus exterior non habet bonitatem, nisi tantum propter bonitatem actus interioris ; igitur non est ibi alia et alia bonitas.

Præterea, peccatum (secundum Anselmum *de Conceptu virginali*) est carentia justitiæ debitæ ; non est autem in actu interiori et exteriori nisi una justitiæ debitæ carentia, quia justitia vel injustitia, secundum ipsum non est nata esse, nisi in voluntate. Lib. 1. c. 27. idem habet de casu diaboli c. 5. et 16. et alibi.

Præterea, ubi est una aversio et una libido, ibi videtur esse una ratio formalis peccati ; sed in actu interiori et exteriori non est nisi una aversio, quia voluntas est illa potentia, cujus solius est averti a fine sicut converti ad finem ; libido etiam, quæ aliquando vocatur ab Augustino cupiditas, ut 83. *q. q. q.* 36. *est proprie venenum charitatis*, igitur inest proprie illi potentiæ, cui nata est charitas inesse ; hæc est voluntas sola. Vide notanter in fonte illud cap.

(g) Ad primum esto quod eadem veritas, quæ est ipsius actus intelligendi formaliter sit quodam alio modo, scilicet objective, ipsius objecti intellecti, et hoc inquantum objectum habet *esse* in ipso intellectu ; et consimiliter bonitas, quæ est formaliter actus volendi, sit quodammodo denominative ipsius objecti voliti, inquantum volitum est ; tamen actus ille bene potest habere aliquam bonitatem propriam, inquantum positus in *esse* reali extra voluntatem, sicut in *esse* suo reali habet propriam convenientiam debitam, vel disconvenientiam. 14. Bonitas actus quomodo objecti.

Ad confirmationem (h), illa potest deduci ad oppositum, quia si actus exterior habet convenientiam ad regulam suam per actum interiorem, al. Confirmatio.

sive mediante actu interiori ; igitur habet aliam quam actus interior, quia idem non est causa, nec etiam medium respectu suiipsius, nec etiam est causa, vel ratio mediandi respectu suiipsius.

Exemplum hujus habetur in actibus intellectus ; conclusio enim, licet habeat veritatem a principio, tamen habet propriam veritatem, quia propriam conformitatem ejus, quod affirmatur ad existentiam rei, et ad ipsos terminos proprios conclusionis. Non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed est vera veritate mediata et determinata, et ita habet veritatem determinabilem.

Consimiliter multæ conclusiones sequentes ordinate ex eodem principio habent veritates proprias distinctas, et forte prior est verior, et magis necessaria, quia in necessitate sua non dependet a posteriori, sed e converso.

Consimiliter conclusiones falsæ repugnantes eidem vero habent proprias falsitates, quia proprias disconvenientias ejus, quod enuntiatur ad illud quod est in re.

Consimiliter de actibus voluntatis, non solus actus volendi natus est habere convenientiam, vel disconvenientiam propriam ad dictamen rectum, sed actus imperatus natus est mediante illo habere convenientiam et conformitatem, et licet idem sit, cui debet conformari actus iste et ille, tamen ea quæ conformantur, sunt diversa, et ideo habent ex parte sui diversas, conformitates, sive convenientias, licet ad idem.

15. Si dicas, quod veritas non convenit alicui extra intellectum, sed tantum actui intellectus, vel objecto, ut est in intellectu ; igitur a simili, bonitas non convenit actui exteriori, ut exterius elicito, seu præcise, ut objecto actus volendi.

Respondeo, consequentia negari posset juxta illud 6. Metaphys. in fine : *Non est falsum et verum in rebus*, ut *quod quidem bonum verum*, *quod autem malum falsum, sed in mente*. Text. Non es rum falsu rebu

Aliter posset negari antecedens, quia si intellectus aliquis sit regula intellecti, sicut est de intellectu divino exemplante et regulante creaturam, illud potest dici verum, non tantum, ut est actu cognitum, sed etiam ut est in se, quia (i) secundum *esse* suum in se est exemplatum et conforme exemplari.

Ad aliud dico (k) quod justitia potest accipi uno modo, prout est rectitudo habitualis, sive habitus voluntatis, et ab illa dicitur voluntas recta habitualiter, etiam quando nihil vult actu ; et sic dicitur dormiens justus, qui habet habitum, et alius injustus, qui caret isto habitu, vel habeat injustitiam contrariam. Alio modo potest accipi rectitudo pro rectitudine actuali, sive in actu, quæ est conformitas actus eliciti ad suam regulam. Primum membrum distinctionis conceditur satis communiter ; secundum probatur, quia actus non dicitur formaliter rectus, vel justus ab illa justitia habituali in voluntate, quia stante illa potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens, quorum neuter est actus justus, nec rectus, sed oportet quod rectitudo, qua formaliter actus dicitur rectus, præcise insit, dum actus inest, imo forte non inest im- Justi alia h tualis. actu

mediate voluntati, sed ipsi actui, et mediante illo voluntati, quia voluntas nata est immediate recipere habitum et operationem ; justitia autem actualis neutrum horum est, sed tantum est conditio quædam ipsius actus, puta conformitas ejus propria ad suam regulam.

6. actus ... sive ... is et ... lus. Istud autem esset manifestius, si actus non esset raptim transiens, sed idem aliquandiu manens, quia sicut motus pro parte sui potest esse velox, et idem numero et specie pro secunda parte sui tardus, ex quo sequitur quod nec velocitas, nec tarditas omnino sunt idem motui, ita posset actus prius elici conformiter regulæ rectæ, et idem actus continuatus etiam posset elici postea, non conformiter illi regulæ, et ita esset actus pro priori parte rectus, et pro posteriori non rectus. Sed quia actus raptim transit, vel si manet, manet communiter cum eo sua rectitudo, nec idem manens mutatur a recto in non rectum, nec sibi recto pro priori parte succedit alia pars non recta, ideo non ita manifesta est differentia actus et suæ rectitudinis; concluditur tamen ista differentia modis prædictis, et per hoc etiam quod relatio non consequens necessario naturam fundamenti, non est omnino eadem fundamento, nunc autem rectitudo non necessario consequitur naturam actus. Justitia etiam actualis, etsi primaria sit præcise in actu volendi, tamen secunda, vel secundaria, potest esse in actu imperato per actum volendi, quia et ille habet rectitudinem propriam, licet dependentem a rectitudine actus volendi.

...ib. ar- cap. 8. Quando igitur dicitur, quod justitia non est nisi in voluntate, verum est de justitia habituali, quæ est rectitudo propter se servata, ut definit Anselmus, servatum enim convenit habitui, vel magis extendendo ; verum est de justitia actuali primaria, quia voluntas illam propter se servat, hoc est, tenet in actu suo, quem illa justitia rectum elicit. Si autem sit sermo de justitia actuali secundaria, illam oportet dicere esse voluntatis non subjective, sed causaliter tantum, et ita adhuc de ista potest aliqualiter salvari definitio illa justitiæ, quia illa est rectitudo voluntatis, non ut voluntati formaliter inhærens, sed voluntatis, ut causæ, vel imperantis, est etiam propter se servata, tanquam effectus voluntarie positus.

COMMENTARIUS.

(q) *De tertio principali*, (quod actus dilectionis naturalis et meritoriæ non differunt specie, et hoc loquendo de per se differentia, quam important per se ratio naturalis, et ratio meritorii, non autem per accidens de differentia, scilicet aliqua concomitante, puta differentia objectorum, vel aliqua tali, intelligendo etiam de differentia actus specifica.) Nunc Doctor declarat principale intentum, scilicet quomodo actus exterior imperatus a voluntate habet bonitatem moralem propriam aliam ab illa, quam habet actus elicitus, et similiter habet propriam malitiam. Secundo declaratur, quomodo actus exterior bonus, vel malus non habet propriam imputabilitatem. 16. Actus dilectionis naturalis et meritoriæ non differunt specie.

De primo probat auctoritate et ratione, quomodo actus exterior impera-

tus habet propriam bonitatem vel malitiam, aliam a bonitate vel malitia actus interioris eliciti. Auctoritas Augustini patet in littera.

Quæ sit bonitas moralis.

(e) *Secundo probatur* ratione, supponendo quod dictum est in primo articulo, quod bonitas moralis est integritas eorum, quæ secundum rectam rationem operantis dictantur debere convenire ipsi actui, tunc sic : Quicumque actus formaliter habent aliam et aliam integritatem supradictam, habent aliam et aliam bonitatem moralem, cum bonitas moralis sit talis integritas sed actus exterior imperatus secundum dictamen rectum, sive secundum rectam rationem, habet aliam integritatem ab integritate actus eliciti. Probatur minor, quia *recta ratio non dictat actui convenire debere*, *quod impossibile est sibi convenire*, etc. *non tamen idem eodem modo convenit illi et isti*, quia bonitas moralis convenit formaliter et intrinsece actui interiori, et tantum extrinsece actui exteriori, pro quanto actus talis est volitus, sicut etiam objectum cognitum ab intellectu divino, puta lapis, dicitur æternus denominatione extrinseca, quia intellectio divina, qua lapis intelligitur, est formaliter vita æterna. Sic in proposito, quia actus elicitus a voluntate formaliter bonus, quo voluntas vult actum exteriorem, talis actus exterior denominatione extrinseca dicitur bonus moraliter, quia tantum bonitate morali formaliter inexistente actui interiori, tamen actus exterior denominatione intrinseca habet aliam integritatem sibi convenientem, qua dicitur moraliter bonus. Et hoc patet, quia potentiæ operativæ, scilicet exterior et interior non sunt capaces ejusdem actus, imo nec ejusdem rationis, nec per consequens actus illi erunt capaces convenientiæ ejusdem rationis. Si dicatur, quod quamvis illi actus sint alterius rationis, tamen convenientiæ, sive integritates, quibus dicuntur boni moraliter sunt ejusdem rationis. Dicit Doctor quod hoc etiam concesso, actus exterior saltem habebit aliam convenientiam et integritatem numero distinctam ab illa, quæ convenit actui interiori, et hoc sufficit ad propositum.

(f) *Contra ista instatur.* Nunc Doctor tribus mediis instat, probando quod actus exterior non habeat aliam bonitatem a bonitate actus interioris, et arguit sic: *Primo eadem est veritas actus intelligendi, et ipsius objecti intellecti;* patet, quia sicut veritas principii est immediata, sic notitia talis principii erit immediata ; et similiter sicut veritas conclusionis est mediata, puta notitia ejusdem conclusionis erit mediata, sive veritas mediata, et sic patet antecedens ; ergo pari ratione eadem est bonitas actus volendi, et objecti voliti. Cum ergo voluntas actu elicito conformi rectæ rationi velit actum exteriorem, ita quod actus exterior habet rationem objecti voliti, et non est bonus moraliter, nisi quia sic volitus, et per consequens eadem erit bonitas moralis actus volendi, et objecti voliti, scilicet actus exterioris.

(g) *Ad primum.* Respondet Doctor primo, quod posito quod veritas actus intelligendi, quæ est formaliter ipsius actus intelligendi, etc. Vult dicere, quod veritas actus intelligendi, quæ est conformitas ipsius actus ad objectum intellectum, talis conformitas, sive veritas, denominat formaliter et intrinsece ipsum actum intelligendi,

et quia talis actus fit conformis, terminatur ad objectum cognitum objective, et denominatione extrinseca denominat ipsum objectum, sicut visio denominat formaliter ipsam potentiam visivam, et objective, sive denominative denominatione extrinseca denominat objectum, scilicet colorem, cum dicitur color visus. Sic in proposito potest concedi quod eadem bonitas moralis denominat actum volendi, et objectum volitum, ut volitum, scilicet actum exteriorem, ut volitum; tamen alio modo denominat actum interiorem, scilicet actum volendi, scilicet denominatione intrinseca, et formaliter, et actum exteriorem tantum objective, sive terminative, sive denominatione extrinseca, loquendo semper de actu exteriori, ut præcise volito, qui potest habere *esse* volitum, sive actu existat, sive non existat; loquendo tamen de actu exteriori in *esse* reali, talis actus habet aliam convenientiam ad rationem rectam, ideo enim præcise et formaliter est eadem conformitas, sive convenientia actus interioris et exterioris ad rationem rectam, ut supra patuit.

8. (b) *Ad confirmationem*, dicit Doctor quod illa confirmatio est ad oppositum, quia si actus exterior habet conformitatem ad rationem rectam propter conformitatem actus interioris ad rationem rectam, sequitur quod habet aliam conformitatem et propriam, quia conformitas actus interioris ad rationem rectam formaliter et immediate sibi inest, hoc est, non mediante aliquo alio actu, sed conformitas actus exterioris formaliter, et tantum mediate, quia tantum mediante actu interiori conformi sibi inest, et per consequens illa propositio est neganda, vel exponenda, scilicet quod ubi unum propter aliud, ibi unum tantum. Si ergo actus exterior habet bonitatem propter actum interiorem, sequitur quod habebit aliam, quia si esset simpliciter eadem, tunc eadem esset causa suiipsius; patet, quia bonitas mediata suo modo est causata ab immediata, et si tam mediata quam immediata est tantum una, tunc idem est causa suiipsius, vel si non ponitur causa, sed tantum medium respectu bonitatis exterioris, ita quod bonitas actus interioris mediata inter rationem rectam, et bonitatem actus exterioris, tunc si est eadem bonitas, sequitur quod idem erit medium respectu suiipsius, vel ratio mediandi respectu suiipsius, quod est impossibile, et ponit multa exempla, quibus ostendit, quando aliquid est tale propter aliud, puta bonum propter aliud, quod habebit propriam bonitatem, et aliam; patet in actibus intellectus, quia licet conclusio sit vera propter veritatem principii, tamen habet propriam veritatem, quia propriam conformitatem ejus, quod affirmatur ad existentiam rei, et ad ipsos terminos proprios conclusionis. Nam ista conclusio, *homo est risibilis*, habet propriam conformitatem, scilicet prædicati, quod affirmatur de subjecto ad existentiam rei, id est, quia tale prædicatum dicitur de tali subjecto, sicut in re risibile convenit homini. Habet etiam propriam conformitatem ad terminos proprios, quia sicut oratio habet alios et alios terminos, ita habet aliam et aliam conformitatem; non enim conclusio est vera formaliter veritate principii, sed est vera veritate mediata et demonstrata, et principium est verum veritate immediata,

et indemonstrabili, et per hoc exemplum patent etiam alia exempla sequentia.

19. (i) *Secundum* esse *suum in se est exemplatum, et conforme exemplari*, puta, quia lapis sic est in re, sicut intelligitur ab intellectu divino, et tunc est veritas lapidis exemplati ad suum exemplar, quod est intellectus divinus, vel actus intellectus divini, vel *esse* cognitum ipsius lapidis, quod circa cognitum est idea lapidis, sive exemplar ipsius, secundum quod exemplar producit lapidem in *esse* reali, de quo vide Doctorem *in primo, dist.* 35. non quod sit idea respectu actualis existentiæ, quia idea non ponitur respectu contingentis, ut probat Doctor *in primo, dist.* 39. sed ponitur præcise respectu entis in *esse* possibili, vel objectivo, puta idea hominis est *esse* cognitum ipsius hominis in suo *esse* quidditativo, et tunc voluntas divina contingenter producit hominem in vero *esse* reali, sicut in suo *esse* objectivo relucet in propria idea, sive in proprio *esse* cognito, ita quod idea, sive *esse* cognitum hominis terminatur ad *esse* quidditativum hominis, quod est ens possibile produci in *esse* reali; et sic patet quomodo veritas, sive conformitas, quæ est exemplati ad exemplar immediate fundatur in ipso exemplante, non ut præcise cognito, sed ut habente *esse* absolutum.

Quomodo ponatur idea.

Secundo principaliter arguit, quia sicut non est alia malitia actus interioris et exterioris, ita non est alia bonitas; patet de malitia, quæ formaliter est tantum carentia justitiæ debitæ, secundum Anselmum *de Conceptu virgin. lib.* 1. *c.* 7. ergo justitia debita actui, quæ est rectitudo actus, est tantum in actu voluntatis, et injustitia, quæ est carentia talis rectitudinis, erit præcise in actu voluntatis.

(k) *Ad aliud.* Respondet Doctor distinguendo de justitia habituali et actuali; habitualis est habitus virtutis, ita quod accipitur hîc *justitia habitualis*, non pro justitia habituali proprie sumpta, quæ est virtus ad alterum, de qua *quinto Ethicorum*, quæ dividitur in justitiam habitualem punitivam et præmiativam, quæ justitia habitualis habet sub se multas species, de qua vide Doctorem *in tertio, dist.* 34. *et in* 4. *d.* 14. *quæst.* 2. Sed loquitur hîc de justitia habituali, accipiendo justitiam habitualem pro omni habitu virtutis moralis naturaliter acquisito. Accipitur etiam a Doctore justitia habitualis pro habitu supernaturali, scilicet pro charitate, de qua patet a Doctore *in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. et specialiter *in* 4. *d.* 14. *quæst.* 14. Aliquando accipitur pro justitia originali habituali, quæ etiam dicitur habitus supernaturalis, ut patet a Doctore *in* 2. *d.* 29. Sed hîc in proposito accipit justitiam habitualem omnibus modis supradictis. Justitia vero actualis est tantum rectitudo actus, quæ rectitudo nihil aliud est nisi quædam conformitas, vel ad rectam rationem naturalem, vel ad rectam rationem supernaturalem, de quibus regulis vide Doctorem *in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 2. et actus per talem rectitudinem, sive conformitatem dicitur moraliter bonus, ita quod talis conformitas, quæ est justitia actualis, immediate fundatur in actu, ut patet a Doctore *hîc, et in* 2. *dist.* 34. *et* 37. *et in* 4. *dist.* 14. *quæst.* 1. Sed justitia habitualis immediate fundatur in voluntate.

Du[...] jus[...]

Quæ [...] justiti[...] tua[...]

Nota etiam, quod duplex est rectitudo actus actualis: Una tantum na-

2[...] Duple[...] titu[...]

turalis et in se, et quantum ad regulam, ut omnis rectitudo actus, quæ præcise est secundum dictamen naturalis. Alia potest dici supernaturalis, non quod insit actui supernaturali, sed quia inest a regula supernaturaliter acquisita, ut cum quis elicit actum dilectionis Trinitatis conformem fidei infusæ, quæ dicat Deum esse diligendum, inquantum est trinus et unus. Dicitur et aliquando rectitudo supernaturalis, et dispositive meritoria, ut quando actus est a charitate, si tamen charitas producit in actu aliquam realitatem, quæ sit dispositio ad hoc, ut actus acceptetur ad præmium, ut videtur probabile, ut supra patuit *quæst.* 17. Et rectitudo supernaturalis istis duobus modis, licet sit naturaliter causata, et quantum ad hujusmodi causationem possit dici naturalis, tamen quia est ab habitu supernaturaliter causato, potest dici supernaturalis. Est etiam rectitudo mere supernaturalis, improprie tamen, qualis est acceptatio passiva, qua actus acceptatur a divina voluntate in ordine ad præmium æternum. Sed in proposito non accipitur rectitudo actus ultimo et penultimo modis, sed bene aliis mediis.

...do est ...x. Nota etiam, quod rectitudo actus est duplex, quædam est præcepta, vel præcepto divino, vel præcepto legis naturæ. Exemplum primi : honorare parentes loco et tempore, et instante necessitate est actus præceptus, ita quod oppositum faciens peccat mortaliter. Exemplum secundi : colere Deum est præceptum legis naturæ stricte sumptum, ut patet a Doctore *in tertio dist.* 32. Alia rectitudo non est præcepta, sicut vovere castitatem non est præceptum, sed tantum consilium.

Adverte etiam, quod proprie loquendo, privatio rectitudinis præceptæ debere inesse actui semper est peccatum mortale. Aliquando est peccatum veniale, quando talis rectitudo non est præcepta debere inesse. Aliquando rectitudo actus non est præcepta debere inesse actui, et tamen privatio rectitudinis, puta orare amore Dei cum aliis circumstantiis non semper obligat, et tamen si orem propter inanem gloriam primo et principaliter, erit peccatum mortale, quia etsi ista circumstantia, scilicet *amore Dei* non semper sit præcepta, tamen circumstantia opposita contraria, quæ est alius finis, est simpliciter prohibita. Multa alia possent dici, quæ brevitatis causa transeo.

Ad propositum applicando, dico 21.
quod si accipiatur justitia habitualis pro habitu morali, sive pro habitu supernaturali, et hoc formaliter loquendo, dico quod sicut talis justitia est formaliter in voluntate, ita et privatio talis habitus erit formaliter in voluntate, quia privative opposita nata sunt inesse eidem successive. Injustitia vero actualis, quæ est carentia rectitudinis, opponitur privative justitiæ actuali, et sicut talis rectitudo actualis immediate fundatur in actu, ita injustitia actualis, et carentia rectitudinis actualis immediate fundatur in actu, et mediate in potentia, cujus est actus. Sic ergo actus exterior potest esse rectus formaliter, id est, potest habere rectitudinem propriam sibi formaliter inhærentem, quæ dicitur justitia actualis, ita potest habere carentiam talis rectitudinis, quæ dicitur injustitia actualis ; et sic actus rectus, sive exterior, sive interior non dicitur rectus formaliter a justitia habituali. Potest

Injustitia actualis quid.

enim esse rectus, etiam quod non sit ab aliquo habitu generatus, ut patet a Doctore *in primo, d.* 17. *et in quarto, dist.* 14. *q.* 2. et dicit hîc, quod *stante justitia habituali, potest haberi actus peccati venialis, vel actus indifferens.* Hîc specialiter loquitur de justitia, quæ est charitas, cum qua stat actus indifferens, qui scilicet nec est formaliter malus, nec formaliter bonus; et similiter actus peccati venialis, ut patet a Doctore *supra q.* 17. et in 1. *d.* 17. Dicit etiam, quod idem actus manens sive continuatus per horam, si est rectus, quamdiu manet ejus rectitudo manet, ita quod idem actus manens non potest mutari a recto in non rectum; patet, quia rectitudo non posset inesse, nisi per alium actum, cui præcise inesset talis rectitudo; nec simpliciter actui recto continuato per horam potest inesse rectitudo pro una parte, puta priori, puta pro medietate horæ, et pro alia parte non rectitudo, quia (ut dixi) non posset fieri non rectus, nisi mediante alio actu cui rectitudo inesset; et hoc patet a Doctore *in* 2. *dist.* 28. ubi dicit, quod quando quis actu vitat peccatum, pro toto illo tempore quo vitat peccatum, non potest peccare, quia non posset peccare nisi per alium actum.

SCHOLIUM.

Ponuntur corollaria ex doctrina data. Primum, cum eadem habituali justitia, plurificari justitias actuales, quarum una potest esse intensior, alia secundum modum conatus. Secundum, singulos actus malos habere proprias malitias. Tertium, malitias eodem modo differre, quo bonitates oppositæ, de quo 2. dist. 37. q. I. n. 9. et 4. dist. 50. q. 6. Quartum, qualiter unum est gravius aliis specie et numero, de quo Doct. locis jam citatis, et 2. dist. 21. q. 2. n. 3. Quintum, quomodo peccata in infinitum continuantur in damnatis, quia non possunt corrumpere naturam intellectualem, quid nonnulli sentiant, de vulneratione naturæ per peccatum, nihil physicum ei auferre potest, sed tantum gratuita. Vide Doct. 2. d. 37. q. I. n. 4. respondendo ad tertium positum, n. 13. Explicat optime triplicem aversionem ab ultimo fine, quarum ultima tantum potest esse in actu externo. Vide triplicem relationem ad ultimum finem, 2. dist. 41. n. 3. vide etiam de illa aversione 2. d. 43. et d. 37. q. I. n. 6.

Ex isto sequuntur quædam corollaria, per quæ etiam declaratur propositum. 1

Unum, quod manente eadem justitia habituali sunt tot justitiæ actuales, quot sunt actus eliciti, quarum una potest esse intensior alia, si actus unus cum majori conatu elicitur quam alius, et si habitus maneret æqualis, imo actus prior potest elici cum majori conatu, et tunc habebit justitiam actualem intensiorem correspondentem intensioni suæ, et secundus actus potest elici cum minori conatu, licet certum sit, quod tunc habitus sit minor.

Aliud, quod singuli actus mali habent proprias malitias actuales, quia sicut nati sunt habere proprias bonitates, quia convenientias vel conformitates, sive eidem regulæ, sive aliis, sic singuli habent proprias carentias.

Aliud, quod malitiæ eo modo differunt, quo bonitates quæ deberent inesse; si specie, specie; si numero, numero. Privationes enim distinguuntur sicut habitus nati essent distingui, puta surditas et cæcitas, suo modo differunt specie privativa, sicut auditus et visus specie positiva, et hæc cæcitas, et illa numero privative sicut hic visus, et ille differunt numero positive.

(l) Et hinc patet, quod non solum distinctio vitiorum Physice loquendo, sed etiam peccatorum Theologice loquendo, et hoc specie et numero, et etiam genere accipi potest, non tantum per distinctionem conversionis, quia illa nec per se constituit, nec etiam distinguit peccatum, ut peccatum; sed accipitur secundum rationem propriam hujus privationis, quæ est formalis ratio distinguendi privative, sicut habitus positive.

et es- ratio nalis tin- nui.

8. Apparet etiam quomodo unum peccatum est gravius alio, sive intelligatur secundum distinctam speciem gravitatis, sive secundum distinctam gravitatem, et in eadem specie, quia actus eo modo quo debet habere bonitatem majorem, sive in specie, sive intentionis in specie, eodem modo, si caret bonitate debita est pejor privative, et si habeat conditionem aliquam positivam repugnantem, est pejor contrarie.

ata uan- i in- n in atis.

Tertio apparet quomodo peccata possunt continuari in infinitum in damnatis, et tamen natura non consumetur, nec habilitas naturalis, sive quodcumque aliud in natura. Nam nulla creata natura potest naturam intellectualem, vel aliquid naturale in ipsa corrumpere, et si posset diminuere, posset aliquando destruere totaliter illam.

Similiter, effectus contingens alicujus causæ non necessario concomitatur suam causam; igitur oppositum talis effectus, vel alicujus conditionis in ipso non destruit, vel diminuit talem causam. Malitia autem in actu est privatio aliqua in illo, quod est effectus contingens voluntatis; igitur nihil diminuit de ipsa voluntate.

Quid ergo adimit peccatum (m) additum peccato, cum secundum Augustinum in Enchir. *in tantum sit malum, quantum adimit de bonitate?*

Respondeo, malitia actualis in aliquo actu elicito non adimit bonum, quod simul secum inest, patet; nec oportet, quod adimat bonum, quod infuit, quia (ut dictum est prius) actus raptim transiens non mutatur de bono in malum.

Quid adimit peccatum?

Si autem intelligatur per bonum, quod infuit, habitus gratuitus, qui adimitur peccando, hoc non potest intelligi de quocumque peccato, quia secundum peccatum non adimit illum, quia jam ademptum fuit; nec primum peccatum ex per se ratione sua magis ademit illud, quam secundum, quia tunc peccatum primum esset simpliciter gravius secundo, quia malus bonum adimeret: contingit autem quandoque, quod secundum sit gravius primo, et ita natum esset adimere majus bonum, et ita per se adimit bonum illud actuale, adimeret etiam per se bonum habituale, si inesset. Adimit igitur peccatum generaliter illud quod deberet inesse, sicut in cæco nato cæcitas adimit visum, non qui infuit, sed qui debuit inesse, et ita dicit Augustinus 11. *super Gen. de Angelo peccante*, quod *cecidit non ab eo quod accepit, sed ab eo quod accepisset, si Deo subdi voluisset*, et si in infinitum adderetur peccatum peccato, quodlibet adimeret bonitatem propriam, quæ deberet inesse; nec est inconveniens in uno bono finito, virtualiter contineri, sicut in-

Quomodo in bono finito, contineri possint infinita.

finitos effectus successive eliciendos, sic et infinitas rectitudines eorumdem.

(n) Ad aliud de aversione. Aversio a fine potest intelligi actualis nolitio ipsius finis ; et patet quod non omnis peccans avertitur isto modo, cum forte frequenter peccans non actualiter consideret finem, vel si considerat, non illum in se ex malitia respicit.

19. Ad arg. positum n. 13. Alio modo (o) potest intelligi aversio, non sic formalis, sed quasi virtualis, quod potest poni acceptatio aliqua voluntatis incompossibilis volitioni finis, saltem efficaci, vel consecutioni finis, sicut quando voluntas vult omnino aliquid inordinatum, et deordinans a consecutione finis, puta aliquid contra præceptum divinum, sine cujus observatione possibile non est consequi finem ; adhuc isto modo intelligendo, aversio est solius voluntatis. Tertio modo largius (p) potest dici aversio, quæcumque malitia separans a fine efficaciter volendo, vel consequendo, et talis malitia potest esse in actu voluntatis imperato, quia cum imperare actum sit malum, non stat voluntatem efficaciter velle finem ultimum, nec etiam consequi ipsum. Tertia tantum aversio potest esse in actu externo. Sicut igitur referibilitas, vel quasi inordinabilitas ad finem potest dici conversio, sic inordinabilitas potest dici aversio ; quando igitur accipitur, quod non est nisi una aversio in actu interiori et exteriori, verum est duobus primis modis intelligendo, imo non est talis aversio nisi in actu interiori, et si sic intelligatur, quod aversio sit formalis ratio in peccato, negandum est, imo sufficit illa inordinabilitas actus imperati, quæ posset dici aversio tertio modo dicta. Quod etiam additur ibi de libidine, si libido intelligatur esse improba voluntas, hoc est, immoderatum *velle*, libido non est formaliter in omni peccato, sed vel formaliter, vel causaliter concurrit ad peccatum. Si igitur libido, vel cupiditas debet esse convertibile cum peccato, oportet extendere ista non tantum ad actum interiorem voluntatis immoderatum, sed etiam ad actum imperatum.

COMMENTARIUS.

(l) *Et hinc patet quod non solum distinctio vitiorum, philosophice loquendo,* quæ vitia formaliter privative opponuntur bonitatibus moralibus traditis *a Philosopho, sed et patet distinctio peccatorum, Theologice loquendo,* nec dicuntur tantum distingui per distinctionem conversionis, scilicet per aliam et aliam conversionem ad creaturam, ut aliqui dicunt, quia illa nec per se constituit, nec etiam distinguit peccatum ut peccatum. Sed talis distinctio accipitur secundum rationem propriam hujus privationis, quæ est formalis ratio distinguendi unam malitiam ab alia privative, sicut et bonitas opposita est ratio distinguendi positive, et hoc magis patet a Doctore in secundo, dist. 34. *Apparet ergo quomodo unum peccatum est gravius alio peccato,* quia actus eo modo quo debet habere bonitatem majorem, sive in specie, eodem modo, si caret tali bonitate majori debita, ille actus est pejor privative, et si habeat conditionem aliquam positivam repugnantem illi bonitati, tunc est pejor contrarie.

Apparet etiam quomodo peccata possunt continuari in infinitum in damnatis, nec tamen natura eorum, nec habilitas aliqua corrumpitur, et hoc clare ostensum est *in secundo, dist.* 34. vide ibi.

(m) *Quid ergo adimit peccatum additum peccato?* Dico ut dicit Doctor *in secundo, dist.* 34. quod formaliter adimit justitiam actualem, cui formaliter opponitur, non quod adimat illam, sic quod prius infuerit, sed quæ deberet inesse, ut ibi prolixe expositum est.

(n) *Ad aliud de aversione.* Dicit Doctor quod aversio ab ultimo fine potest intelligi vel quod sit actualis aversio, qualis est nolitio finis, sive odium Dei, et dicitur aversio formalis, quia sicut amor Dei immediate et formaliter convertit ad Deum, sic odium Dei immediate avertit a Deo, si tamen tale odium sit possibile; de quo vide Doctorem *in* 2. *dist.* 9. *q.* 1. *et d.* 45. Loquendo de tali aversione, patet quod est tantum actus voluntatis immediate ab ipsa elicitus.

[Av]ersio [du]plex. (o) *Alio modo potest intelligi aversio* mediate, sive virtualis, *quæ potest poni acceptatio aliqua voluntatis,* etc. Et quomodo hæc aversio dicatur virtualis, vide *in* 2. *d.* 35. et isto etiam modo intelligendo aversionem, aversio est actus solius voluntatis.

(p) *Tertio modo largius potest dici aversio,* etc. Et hoc tertio modo aversio potest esse actus alterius potentiæ imperatus a voluntate, ut actus fornicandi, qui imperatur a voluntate contra præceptum Dei, qui præcipit non fornicari. Et de hujusmodi materia, scilicet conversionis et aversionis, vide prolixe Doctorem *in* 2. *d.* 35. et quomodo specialiter potest esse peccatum in actibus aliarum potentiarum, vide *in* 2. *dist.* 42.

SCHOLIUM.

Supposita distinctione imputabilitatis, quam supra explicuit n. 10. dicit actum externum imperatum esse proprie imputabilem, accepto imputabili generaliter pro eo quod est simpliciter in potestate voluntatis, licet mediate, mediante scilicet actu volendi. Instantiam vero contra hoc, adducit ad oppositum ex eo quod actus externus non sit imputabilis, nisi mediante actu interno volendi, bene sequitur, quod sit alia imputabilitas illius, et alia hujus, cum nihil possit esse medium respectu sui ipsius. Præterea sunt ibi diversa fundamenta, et consequenter diversi respectus, esto terminus sit idem. Respondendo tandem ad argumentum principale positum n. 1. distinguit triplicem acceptionem voluntarii, et dicit actum externum esse voluntarium tertio modo, nimirum quia est in potestate voluntatis; et littera est clara. Vide Doct. in 2. d. 32. n. 14. et in 4. d. 14. q. 1. n. 12.

De secundo in isto articulo, scilicet de imputabilitate, patet ex distinctione posita in secundo articulo, si stricte accipiendo, solum illud dicatur imputabile, quod est mediate in potestate voluntatis; patet quod solum *velle* vel *nolle* est imputabile. 20.

Si autem imputabile generaliter dicatur illud, quod est simpliciter in potestate voluntatis, sic actus imperatus proprie est imputabilis, quia etsi non sit immediate in potestate voluntatis, est tamen mediante actu volendi, qui actus non solum secundum se est in potestate voluntatis, sed etiam ut principium actus exterioris, quia voluntas potest per interiorem ponere illum exteriorem. Exemplum, servus ex præcepto domini occidit, illa occisio imputatur domino, quia in potestate sua erat actus servi, licet mediate. Actus imperatus vere imputabilis.

Et si arguitur, sicut prius, quod ille non est imputabilis nisi mediante isto.

Imputabilitas alia interni, alia externi actus.

Respondeo, ex hoc sequitur propositum, quod illius et istius est alia imputabilitas ; idem enim non est medium, nec ratio mediandi respectu suiipsius, et potest idem declarari, sicut prius de propria bonitate, quia quamquam terminus sit idem, tamen in diversis fundamentis sunt diversi respectus ad eumdem terminum ; actus ille et iste sunt diversa fundamenta ; igitur licet imputabilitas conveniat istis in ordine ad eamdem voluntatem, tamen illa erit alia sicut est alia causabilitas, vel aliud subjacere potestati causæ, licet causa sit eadem.

21. Ad arg. in initio. Voluntarium tripliciter sumitur.

Ad primum argumentum principale, voluntarium potest dici illud, quod est subjective in voluntate, vel illud quod est volitum a voluntate, vel illud quod est imperatum a voluntate. Primum non facit complete, quod aliquid sit voluntarium, quia habitus potest esse in voluntatem, et tamen non voluntarie voluntas habet illum, quia tristitia est in voluntate subjective. Secundum dicitur voluntarium participative, quia acceptatio ejus ut objecti, est voluntaria ; ipsum enim magis diceretur volitum quam voluntarium ; voluntarium enim proprie dicitur, quod est in potestate voluntatis, et sic dicitur tertio modo, et sic actus exterior est voluntarius, sicut actus interior simpliciter, non tamen est æque primo, sed illo præsupposito.

Ad probationem minoris dico, quod licet actus exterior separatus ab actu interiori, hoc est, sine illo positus in *esse*, non sit voluntarius, et hoc, quia effectus remotior non dicitur voluntarius nisi ponatur in *esse* per actum interiorem, qui est effectus propinquior, tamen quando actus exterior conjungitur cum interiori, et ex illo procedit, tunc ille exterior, ut distinctus, habet rationem voluntarii, et distinctam, quia voluntarii mediate ; actus autem interior non sic est voluntarius, sed immediate.



QUÆSTIO XIX.

Utrum in Christo unitas naturæ humanæ ad Verbum sit sola dependentia naturæ assumptæ ad personam Verbi.

Alens. 3. *p. q.* 2. D. Thom. 3. *p. q.* 2. *art.* 3. *et in* 3. *d.* 2. *q.* 1. *ubi* Scot. *q.* 1. Bonav. *art.* 1. *q.* 1. Richard. *art.* 1. *q.* 1. Ægid. *q.* 1. Durand. *q.* 1. Suar. 3. *p. tom.* 1. *disp.* 3. *sect.* 1.

1. Arg
um. Consequenter quæritur de dependentia naturæ assumptæ ad Verbum : Utrum in Christo unitas naturæ humanæ ad Verbum sit sola dependentia naturæ assumptæ ad personam Verbi, arguitur quod non. Talis est ibi unitas, quæ sufficit ad verificandum prædicationem naturæ de persona, juxta illud primo de Trin. *Talis fuit illa unio, quæ Deum faceret hominem, et hominem Deum.* Nunc autem sola dependentia non videtur ad hoc sufficere, quia dependens non prædicatur semper de illo a quo dependet, quod patet in proposito ; natura enim assumpta dependet a Patre, non tamen Pater est homo, igitur est ibi aliqua alia unitas, quam dependentia naturæ humanæ ad Verbum. Contra, discurrendo per omnes modos unitatis, non videtur posse ibi alia unitas inveniri.

...o opp...sit. Hîc tria sunt videnda : Primo qui modus unitatis sit hîc ponendus ; secundo inquiretur qualis ipsa unitas sit possibilis, quantum est ex parte personæ assumentis ; tertio, qualiter est possibilis quantum ex parte naturæ assumptæ.

SCHOLIUM.

Primo ostendit dari ordinem dependentiæ naturæ humanæ ad Verbum ; tum quia hæc unio non est informationis, nec aggregationis ; tum quia non est relatio mutua, vel æquiparantiæ ; ergo dependentiæ. Secundo, supposito quod juxta fidem solus filius sit incarnatus, infert tria : Primum, illam dependentiam non esse causati ad causam. Secundum, rationem terminandi non esse communem tribus. Tertium, esse proprietatem personalem. De his vide Doct. 3. dist. 1. q. 1. n 3.

De primo (a) creditum est naturam humanam personaliter esse unitam Verbo, Joan. 1. *Verbum caro factum est.* ubi *caro* secundum Augustinum pro homine ponitur, et hoc expresse habetur in Symbolis diversis. 2. Vide in Enchirid. c. 33. Caro pro homine sumitur.

Ex isto infertur hæc conclusio, quod ibi est ordo, sive dependentia naturæ humanæ ad Verbum. Consequentia probatur, quia omnis unio, vel est per informationem, vel per aggregationem, vel est unio ordinis, et ne sit altercatio de perfectionibus essentialibus, vel de proprietatibus

notionalibus, vel aliis quæ dicuntur unita in Deo, intelligo de unione, quæ est realiter distinctorum. Hîc autem non potest poni unio per informationem, quia Verbum non est potentiale, nec informabile, nec actus informans naturam humanam ; nec est hîc tantum unio per aggregationem, quia sic Verbum habet unionem ad naturam meam, vel Pater ad naturam assumptam, et generaliter quodcumque distinctum ad aliud simpliciter distinctum, nec illa unio aggregationis, ut patet, sufficit ad unitatem personæ.

Quid est ordo.

Restat igitur tertia unio (b) scilicet ordinis. Ordo autem est posterioris ad prius. Patet autem, quod Verbum non habet rationem posterioris respectu naturæ, igitur e converso, natura habet per se ordinem posterioris respectu Verbi, et ita dependentiam. Probatur (c) etiam consequentia, quia unio naturæ ad Verbum importat relationem realem, non ex parte Verbi, igitur in natura assumpta tantum ; omnis autem relatio realis, non mutua, nec æquiparantiæ, vel est quædam dependentia, vel requirit dependentiam relati ad illud ad quod refertur.

(d) Ulterius qualis sit illa dependentia naturæ ad Verbum, concluditur ex quodam credito, isto, scilicet quod solus Filius est incarnatus ; ex quo sequitur, quod natura illa non est unita cuilibet personæ in Trinitate, sed soli Filio, ex quo sequuntur tria :

Dependentia ad Verbum non est causati ad causam.

Primum, quod ista dependentia non est propria causati ad causam, quia secundum Augustinum 5. de Trin. 14. *Ad creaturam Pater et Filius, et Spiritus sanctus sunt unum principium.*

Ratio min non mu Varr. q.

Secundum vero est, quod ratio formalis terminandi istam dependentiam non est aliquid commune tribus personis, quia in quocumque est illud quod est formalis ratio terminandi aliquam dependentiam, et hoc prius naturaliter, quam dependentia sit terminata, ad ipsum dependet dependens ; si igitur ratio terminandi esset communis tribus personis, tota Trinitas terminaret, quod falsum est.

Hîc dicitur (c), quod licet sit aliquid commune toti Trinitati, tamen alio modo est in una persona, qua in alia, et pro tanto posset esse in una ratio terminandi, licet non in alia.

Contra hoc, in habendo illud, quod est commune tribus personis, non est aliqua distinctio, nisi pertinens ad originem, puta quod prima persona habet illud a nullo ; secunda ab uno ; tertia a duobus. Sed ista differentia non facit, quod una persona terminet dependentiam naturæ, et non alia, quia illa differentia esset omnino eadem, etiamsi nulla persona fuisset incarnata, sive quælibet, sive quæcumque sola persona, puta si Pater solus (f) fuisset incarnatus.

Ratio min. est p nalita b

Tertium sequitur (g) ex isto, scilicet quod ratio formalis terminandi istam dependentiam naturæ est entitas personalis personæ Verbi. Hoc probatur, quia realis unionis est aliqua entitas realis, formalis terminus, sive ratio terminandi ; quæcumque autem entitas, generalissime loquendo de entitate, vel est entitas essentialis, sive naturæ vel

est entitas hypostatica, sive personalis, quando est in natura intellectuali, de qua loquimur. Probatum est autem, quod ratio terminandi istam dependentiam non est entitas naturæ, sive essentiæ in Deo ; igitur erit hypostatica ; et breviter ista dependentia non est ad aliquid communicabile, ut per se terminum, vel per se rationem terminandi, sed est ad aliquid incommunicabile, sive incommunicabiliter subsistens, ut tale, sicut est naturæ dependentis, ut communicabilis, vel communicatæ ; sic patet primum, scilicet quod unitas, sive unio naturæ humanæ ad Verbum est quædam dependentia, vel consistit in dependentia tali, scilicet naturæ, ut communicabilis ad aliquod subsistens incommunicabile.

Contra (h), unio ejusdem rationis posset esse ad personam Patris ; ergo haberet terminum formalem ejusdem rationis ; sed entitas hypostatica est alterius rationis in personis, igitur, etc.

Respondeo (i), diceretur ad hoc, sicut diceretur de communitate ejus, quod est persona in divinis, quia si ponatur alia communitas realis personæ ad tres personas, posset concedi communis ratio terminandi eadem, non tamen propria.

COMMENTARIUS.

1. (a) *De primo.* Licet hæc quæstio sit pertractata *in* 3. *dist.* 1. *q.* 1. tamen pro clariori intelligentia adhuc hanc quæstionem ordinate exponam. De primo ergo articulo, in quo Doctor ostendit quod unio naturæ humanæ, qua scilicet natura humana realiter unitur Verbo, sive quæ unio terminatur ad Verbum, in unitate personæ, est tantum relatio et dependentia, qua natura humana dicitur formaliter dependere ad Verbum ut ad suppositum terminans talem unionem, ac per hoc suppositans, sive sustentans humanam naturam in unitate suppositi. Dicit ergo quod naturam humanam personaliter esse unitam Verbo, est tantum creditum, ut patet Joann. Joannis 1.
1. *Verbum caro factum est*, ubi secundum Augustinum *caro* ponitur pro Vide in Enchirid. c. 33.
homine, et est sensus, quia natura de novo est unita Verbo in unitate suppositi, sequitur quod Verbum factum sit homo. Ex hoc ergo, quod natura humana est sic unita Verbo, infertur quod ibi est ordo naturæ humanæ ad Verbum, quia *omnis unio vel est per informationem,* ut patet composito per se, ubi forma substantialis per se unitur materiæ, informando illam, similiter patet in composito per accidens, ubi forma accidentalis unitur subjecto, informando illud. *Vel est unio per aggregationem*, sicut in acervo lapidum, ubi plura sunt unita, inter quæ nec est aliqua informatio, nec aliquis ordo, nec aliqua dependentia, et hæc est minima unitas, ut patet in 1. d. 2. p. 2. q. 1. *Vel est unio ordinis*, scilicet prioris ad posterius, vel e contra, quia ubicumque est ordo, ibi est prius et posterius, et relatio ordinis potest Relatio ordinis potest
multipliciter accipi, ut exposui super multipliciter accipi.
3. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 2. Et addit Doctor, *et ne*, inquit, *sit altercatio de perfectionibus vel essentialibus*, puta de attributis divinis, *vel de proprietatibus notionalibus*, etc. et quomodo dicantur unita, vide *in* 1. *d.* 5. *q.* 1. intelligit ergo de unione quæ est inter realiter

Unio naturæ humanæ ad Verbum non est per informationem.

distincta. Ad propositum applicando, dicit quod unio naturæ humanæ ad Verbum non est per informationem; patet, quia si natura humana informaret Verbum, tunc Verbum esset perfectibile a natura humana, et sic esset in potentia receptiva ad aliquam formam, quod est impossibile, cum omnis imperfectio formaliter repugnet Verbo; nec similiter Verbum est actus, sive forma informans naturam humanam, quia tunc ex Verbo, et natura humana fieret aliquod tertium compositum, et sic Verbum haberet rationem partis respectu talis compositi, et esse partem repugnat infinito, ut probat Doctor *in* 1. *d.* 8. *q.* 2. Et similiter Verbum diceretur perfici perfectione compositi, quia omnis pars ut pars alicujus totius, participat perfectionem illius totius, ut patet a Doctore in pluribus locis. Sequeretur etiam quod natura humana et divina essent ibi confusæ, ut patet *in* 3. *dist.* 1. *et* 11.

2. Quid sit ordo.

(b) *Restat igitur tertia unio*, etc. et hoc stricte loquendo de ordine, quia communiter loquendo, est etiam ordo prioris ad posterius, ut patet *in* 1. *d.* 30. Sed in proposito accipit ordinem, ut dicit relationem posterioris ad prius; *patet autem quod Verbum non habet rationem posterioris respectu naturæ*, cum sit necessario æternum. Sequitur ergo, cum talis unio naturæ ad Verbum dicat per se relationem ordinis, quod natura assumpta habet per se ordinem posterioris ad Verbum ut ad prius, et ita dependentiam, ita quod talis unio ordinis naturæ ad Verbum est tantum unio dependentiæ, qua natura humana dependet ad Verbum, quia omnis relatio per se ordinis posterioris ad prius est relatio dependentiæ.

(c) *Probatur etiam consequentia*, scilicet quod unio naturæ humanæ ad Verbum sit dependentia, sive relatio dependentiæ, quia *omnis relatio realis non mutua*, etc. Et dicit *non mutua*, quia relatio causæ ad causatum est mutua, et illa non dicit dependentiam aliquam in causa, licet relatio causati ad causam dicit dependentiam in causato; et dicit *nec æquiparantiæ*, qualis est relatio æqualitatis, vel similitudinis, quia non semper relatio hujus similitudinis notat dependentiam unius ad aliud, ut patet de duobus albis perfectissimis, ut dicit Doctor *in* 1. *q.* 30. contra Henricum. Communiter ergo *omnis relatio realis non mutua, nec æquiparantiæ, vel est quædam dependentia* realis, qualis est in proposito, scilicet unio naturæ humanæ, quæ realiter est relatio dependentiæ, *vel requirit dependentiam relati ad illud, ad quod refertur*; sic relatio creaturæ ad Deum, quæ requirit creaturam realiter dependere ad Deum, ad quem refertur mediante relatione dependentiæ. Cum ergo unio naturæ humanæ ad Verbum sit relatio realis, patet, quia aliter non fuisset realiter unita Verbo, ut patet *in* 3. *d.* 1. nec est relatio mutua, patet, quia Verbum non refertur realiter ad naturam, cum non sit aliqua relatio realis Dei ad creaturam, ut probat Doctor *in* 1. *d.* 30. nec est propriæ æquiparantiæ, quia relatio æquiparantiæ proprie sumpta semper est mutua, ut patet de æqualitate, similitudine, et hujusmodi; ergo relatio realis, scilicet dependentiæ, quia talis unio est vere causata a tota Trinitate, ut patet *in* 3. *d.* 1. et non est inconveniens relationem realem extrinsecus advenientem posse immediate causari, ut ibi patet. Talis unio ut causata,

In D[illegible] ese r[illegible] est re[illegible] rati[illegible]is.

quæ est quædam dependentia realis, includit per realem identitatem aliam relationem dependentiæ formaliter terminatam ad Deum ; et hoc modo unio ut causata dicitur formaliter quædam dependentia. Sed talis unio, ut comparatur ad Verbum, sustentificans naturam humanam, tunc proprie non dicitur dependentia ad Verbum, ita quod ipsa dicatur dependere ad Verbum, ut ad suppositum sustentans ipsam, sed requirit naturam humanam dependere ad Verbum, ut ad sustentans ipsam ; patet ergo quomodo unio naturæ humanæ est relatio realis dependentiæ.

3. (d) *Ulterius, qualis sit illa dependentia naturæ,* etc. Nunc Doctor declarat quæ dependentia sit talis unio, et breviter dicit quod non est dependentia causati ad causam, ita quod cum dicitur natura humana unitur Verbo in unitate suppositi, non notatur naturam humanam dependere ad Verbum, ut causatum ad causam, quia ut sic tam natura humana quam unio sunt causata ad totam Trinitatem.

Secundum declarandum in isto articulo est, quod ratio formalis terminandi istam dependentiam non est aliquid commune tribus personis, quia tunc tota Trinitas terminaret istam unionem, et sic natura humana simul fuisset assumpta a tribus, quod est falsum.

nio Varronis. (e) *Hîc dicitur.* Hîc recitat opinionem Varronis, *lib.* 3. *q.* 1. quam hîc improbat, sed prolixius *in tertio, dist.* 1. *quæst.* 1.

Contra hoc instat Doctor, quia *in habendo illud, quod est commune tribus personis,* etc.

(f) Sequitur, *sive Pater solus fuisset incarnatus,* patet, quia semper Pater haberet illud commune a se, et Filius a Patre, et Spiritus sanctus a Patre et Filio. Et præterea talis differentia esset tantum rationis, ut patet, sed relatio rationis non est ratio formalis terminandi realem dependentiam, patet a Doctore *in tertio, dist.* 1.

(g) *Tertium sequitur.* Ultimo dicit Doctor quod *ratio formalis terminandi istam dependentiam naturæ est entitas personalis personæ Verbi*, sive proprietas personalis, et hoc probat Doctor quia ratio formalis terminandi istam dependentiam realem est aliqua entitas realis, ut patet, et non est aliqua entitas communis tribus personis, quia tunc tres personæ simul terminarent ; ergo est aliqua entitas propria personæ Verbi, si Verbum terminat, vel propria persona Patris, si Pater terminaret ; sed talis entitas propria Verbi est tantum proprietas personalis, puta filiatio, si Verbum constituatur in *esse* personali per relationem, vel si per absolutum, de quo *in primo, dist.* 26. tale absolutum constituens personam Verbi esset ratio terminandi. Et nota unam rationem, quam facit Doctor *in* 3. *dist.* 1. *q.* 1. probando quod sola proprietas personalis sit ratio formalis terminandi talem unionem.

4. (h) *Contra.* Hîc Doctor intendit inferre quod si proprietas personalis esset ratio formalis terminandi istam unionem, quod tunc proprietas personalis Patris, et proprietas Filii essent ejusdem rationis, cujus oppositum probatum est *in* 1. *d.* 7. *et dist.* 13. Quod autem sequatur, patet, quia unio naturæ humanæ ad Patrem esset ejusdem rationis cum unione naturæ humanæ ad Verbum ; ergo et termini essent ejusdem rationis, et per con-

sequens rationes formales terminandi, quia unio non esset ejusdem rationis, nisi etiam ratio formalis terminandi esset ejusdem rationis.

(i) *Respondeo.* Dicit Doctor quod *diceretur ad hoc argumentum*, etc. Vult dicere, quod si ab ultimis constitutivis personarum posset immediate abstrahi aliqua realitas realiter communis illis, tunc ratio formalis terminandi istam dependentiam esset communis tribus, tamen una persona non terminaret, nisi per rationem formalem propriam sibi. Sed personæ divinæ, sive proprietates personales non conveniunt in aliqua realitate communi contrahibili, licet in aliquo conceptu abstracto ab illis, ut patet *in* 1. *dist.* 26. et ideo tales proprietates non sunt ejusdem rationis, ita quod conveniant in aliqua realitate communi, imo ut sic, sunt simpliciter et primo diversa , ut patet *in* 1. *d.* 7. 13. *et* 26. non sunt tamen primo diversa in aliquo concepto communi abstracto per intellectum, ut patet *in* 1. *d.* 26. et vide quæ notavi *super primo, d.* 23. *et* 25. et hoc modo non poneretur talis conceptus communis ratio formalis terminandi cum ratio formalis terminandi talem dependentiam sit entitas realis, ut supra patuit, et talis conceptus communis non est in se entitas realis, sed bene primo modo posset poni ratio formalis terminandi communis, sed non esset ratio formalis terminandi, alicui personæ, nisi ut facta sibi propria, sicut natura humana est ratio formalis generandi sibi simile, quæ est communis omnibus individuis hominis, et tamen Socrati non esset ratio formalis generandi sibi simile, nisi ut facta propria Socrati, puta per hæcceitatem contrahentem talem naturam ad Socratem. Sic similiter si esset talis realitas communis tribus personis, id est, tribus proprietatibus personalibus, illa esset ratio formalis terminandi talem dependentiam communis illis tribus, sed non esset ratio formalis terminandi Verbo divino, nisi ut facta sibi propria per aliquid contrahens ipsam ad Verbum, licet hoc sit impossibile, quia hoc esset imperfectionis in Verbo divino, nam quidquid est in divinis ex natura rei, est simpliciter in ultima actualitate, ita quod nullo modo est contrahibile, sive determinabile, ut patet *in primo*, *dist.* 2. *p.* 2. *q.* 1. *et d.* 5. *quæst.* 2.

SCHOLIUM.

Non repugnat personæ divinæ terminare dependentiam naturæ creatæ, nec qua persona, neque qua divina, neque qua hæc. Ratio est, quia independenti non repugnat terminare dependentiam, de quo agit Doct. 3. d. I. q. I. num. 4. ubi rejicit rationes D. Thomæ et Henrici ad hoc. Objicit quatuor pulchras instantias.

De secundo articulo (k) principali videndum est, quomodo sit possibile ex parte termini, quomodo scilicet hoc subsistens incommunicabile, ut tale, potest terminare dependentiam ; hoc autem potest aliqualiter declarari sic : Si repugnaret sibi dependentiam terminare, aut illa repugnantia esset per hoc quod est illud subsistens sive persona ; aut per hoc quod est persona divina ; aut per hoc quod est hæc persona, quæ scilicet sola ponitur terminare dependentiam, sed propter nullum istorum repugnat isti personæ. Quod probatur dupliciter, primo sic : Independenti non repugnat termi-

4. de hoc d. 1. q. n. 4

Indepedenti n

[...]ugnat [...]inare [...]nden- [...]am.

nare dependentiam, etsi habeat propriam independentiam non repugnat sibi esse terminum proprium dependentiæ. Nunc autem Verbum, quantum ad entitatem suam, etiam personalem, est independens, et hoc independentia sibi propria ; igitur nullo istorum trium modorum repugnat sibi terminare dependentiam. Probatio minoris, cui formaliter repugnat omnis imperfectio, ei formaliter repugnat omnis dependentia ; et quod est formalis ratio repugnantiæ respectu unius, et respectu alterius. Hoc patet, quia dependentia vel est formaliter imperfectio vel omnino habet necessario imperfectionem annexam ; nunc autem Filio ratione proprietatis hypostaticæ repugnat formaliter omnis imperfectio, ita quod ista proprietas est ipsi Filio formalis ratio repugnantiæ. Nihil enim ponitur in divinis ex natura rei, quin sibi præcisissime considerato, repugnet quæcumque imperfectio, alioquin præcise quantum est de se possibile, esset sibi aliquam imperfectionem competere, et ita posito, quod illa imperfectio competeret, adhuc ipsa posset manere ipsa ; et si ipsamet manet, est intrinseca Deo, igitur possibile esset aliquam imperfectionem esse intrinsecam Deo, quod est impossibile.

[...]ugnat [...]is im- [...]fectio [...]umque Deo.

5. Contra istam rationem (k) objicitur, primo contra majorem, quia si independentia concluderet posse terminare dependentiam ; igitur independentia talis concluderet posse terminare talem dependentiam ; consequens est falsum, sicut patet in multis. Primo in substantia et accidente, quia omnis substantia est independens independentia accidentis ad subjectum, et tamen non omnis substantia potest terminare dependentiam accidentis cujuscumque ad subjectum, sicut lapis non potest terminare dependentiam sapientiæ. Consimiliter patet de dependentia totius ad partes, quia multa sunt, quibus repugnat dependere tali dependentia, quæ est totius ad partes, nec tamen possunt terminare talem dependentiam, sicut est quodcumque simplex, quod non est totum, nec pars. Patet etiam de independentia causati ad causam, quia Angelus est independens a quocumque causato, ut a causa, non tamen potest terminare quodcumque causatum.

Apparet etiam communissime de proprietate, de qua est propositum, quia proprietas personalis, cum sit omnino independens, secundum hoc posset terminare omnem dependentiam creaturæ ad Deum, ut causati ad causam, et hoc secundum quamcumque rationem causalitatis, quod est manifeste falsum, quia proprietas in persona non est formalis ratio causandi, sed aliquid commune tribus, ut dictum est supra per Augustinum. 3. Trin. 15.

Independentia sola non sufficit ad terminandam dependentiam alterius.

Respondetur igitur ad majorem (l) quod licet independenti, ratione suæ independentiæ, non repugnat, quod ipsum terminet dependentiam alterius, tamen independentia non sufficit ad hoc, ut sibi conveniat terminare, sed oportet quod habeat prioritatem, vel primitatem essentialem respectu illius, quod dependet ad ipsum, quia dependentia est posterioris essentialiter ad prius essentialiter ; oportet etiam quod

habeat perfectionem aliquam, respectu cujus dependens sit imperfectum, et ad propositum entitas hypostatica non habet prioritatem essentialem respectu creaturæ, quia ordo essentialis est per se inter essentias, distinguendo essentias contra entitatem hypostaticam. Formæ enim, id est, quidditates rerum se habent sicut numeri, entitas etiam hypostatica non est simpliciter perfecta, vel simpliciter perfectio, prout dictum est in quæstione de hoc mota. Per idem negaretur minor, quia si aliquid esset ratio repugnantiæ respectu cujuscumque imperfectionis ipsum esset perfectio simpliciter. Si igitur entitas hypostatica non est perfectio simpliciter, sequitur quod ipsa non est formalis ratio repugnandi omni imperfectioni, et per consequens nec per ipsam habet persona formaliter propriam independentiam.

8. Met. text. 10.

Quæst. 5.

COMMENTARIUS.

5. Opin. Scoti. (i) *De secundo articulo principali videndum est, quomodo sit possibile ex parte termini*, id est, *quomodo hoc subsistens incommunicabile*, scilicet Verbum divinum, *ut tale potest terminare dependentiam*, et arguit sic : Non repugnat Verbo divino posse terminare talem dependentiam ; ergo potest simpliciter terminare. Patet consequentia, quia sicut repugnantia dicit incompossibilitatem, ita non repugnantia dicit possibilitatem. Probatur antecedens, quia si terminare dependentiam talem sibi repugnaret, aut hoc esset, quia Verbum est subsistens, sive persona, absolute loquendo ; aut quia est persona divina ; aut quia est hæc persona, id est, aut repugnat personæ, inquantum persona, aut inquantum divina, aut inquantum hæc persona. Non videtur aliud membrum dandum, propter quod repugnet Verbo posse terminare talem dependentiam, sed propter nullum istorum repugnat Verbo divino, et arguit sic : *Independenti non repugnat terminare dependentiam*, etc. *Sed Verbum quantum ad entitatem suam etiam personalem, est independens, et hoc independentia sibi propria*, loquendo de independentia, quæ sibi convenit ratione entitatis personalis, quæ entitas est propria Verbo. Probatur ista minor, quia *cui formaliter repugnat omnis imperfectio, ei formaliter repugnat omnis dependentia, et quod est formalis ratio repugnantiæ respectu unius*, id est, omnis imperfectionis, *est etiam respectu alterius*, scilicet omnis dependentiæ, et e contra scilicet quod est formalis ratio repugnantiæ respectu omnis dependentiæ, erit etiam respectu omnis imperfectionis, quia omne dependens necessario includit imperfectionem, quia limitationem, et omne imperfectum includit necessario aliquam dependentiam. Sed Verbo divino ratione proprietatis personalis repugnat formaliter omnis imperfectio, quia nihil ponitur in divinis ex natura rei, quin sibi præcisissime considerato repugnet omnis imperfectio, quia si sibi non repugnet, ergo aliqua imperfectio possit sibi competere, et posita, per possibile, tali imperfectione in proprietate personali, adhuc talis proprietas personalis maneret in divinis, quia est ibi necesse esse, et non maneret nisi ut intrinseca Deo, scilicet per realem

identitatem, et per consequens possibile esset aliquam imperfectionem esse intrinsecam Deo, quod est impossibile, quia enti infinito formaliter, simpliciter repugnat omnis imperfectio.

6. (k) *Contra istam rationem.* Doctor instat contra hanc rationem, ut magis declaretur, quam etiam rationem facit *in tertio*, *dist.* 1. *quæst.* 1. Et primo instat contra majorem, probando quod ista non sit vera, scilicet *independenti non repugnat terminare dependentiam*, et arguit sic : Si independenti non repugnat posse terminare dependentiam ; igitur tali independenti posset convenire posse terminare dependentiam talem, puta si est independens independentia opposita dependentiæ, puta accidentis ad subjectum ; dicitur enim talis independentia, ut comparatur ad talem dependentiam sibi oppositam.

(l) *Respondetur igitur ad majorem.* Ex quo Doctor dedit multas instantias contra illam majorem, hîc dicit non secundum opinionem propriam, ut patebit, quod illa major non est simpliciter vera, quia sola independentia non est ratio formalis terminandi dependentiam, *sed oportet addere*, scilicet quod ratio independentiæ *habeat realitatem*, *sive primitatem essentialem respectu illius*, *quod dependet ad ipsam* ; patet, quia dependentia posterioris essentialiter ad prius essentialiter, oportet etiam addere, quod ratio formalis independentiæ habeat aliquam perfectionem respectu dependentis, quia sicut dependens ut dependens, necessario dicit imperfectionem respectu illius ad quod dependet, ita terminans dependentiam dependentis necessario dicit perfectionem respectu dependentis; et major sic intellecta videtur habere veritatem, aliter non.

Nota tamen, quod hæc non est præcisa ratio veritatis illius majoris (ut infra patebit) majore isto modo concessa, minor sumpta videtur neganda, scilicet quod proprietas personalis habeat prioritatem essentialem respectu creaturæ, et quod dicat perfectionem respectu illius. De primo patet, quia ordo essentialis est per se inter essentias, distinguendo essentiam contra entitatem hypostaticam, et quod tantum inter essentias, scilicet specifice distinctas sit per se ordo essentialis, scilicet per se posterioris essentialiter ad prius per se essentialiter, probatur per Philosophum 8. *Metaph. text. com.* 10. ubi vult, quod formæ, id est, quidditates rerum se habeant, sicut numeri, inter quas est proprie ordo essentialis. De secundo patet, quia entitas hypostatica non est simpliciter perfecta, vel simpliciter perfectio, prout dictum est supra, *quæst.* 5. Nota.

SCHOLIUM.

Solvit objectiones contra rationem conclusionis allatas, et earum vis stat in his propositionibus. Prima, independens tali dependentia, puta causati ad causam, vel accidentis ad subjectum, non ideo potest qualemcumque dependentiam terminare, alioquin Angelus causaret reliqua creata, et lapis subjectaret omne accidens. Secunda, independens tali dependentia, non ideo potest talem dependentiam cujusque dependentis terminare. Patet exemplis allatis. Tertia, independens tali dependentia potest alicujus dependentis talem dependentiam terminare, vel priorem, mediate vel immediate, sic lapis alicujus accidentis dependentiam terminat, et Deus, licet nequeat terminare dependentiam accidentis per modum subjecti, terminat eam mediate, causando subjectum, quod est terminare dependentiam priorem. Quarta, independens simpliciter potest saltem alicujus

dependentiam terminare, hujusmodi est proprietas personalis in Deo, et ideo potest terminare dependentiam communicabilis ad suppositum. Per has clare solvuntur quatuor instantiæ positæ, circa quas habet Doctor pulcherrimam doctrinam.

6. Divisio dependentiæ. Ad terminandum diversas dependentias formales, requiruntur diversæ rationes terminandi, vel una illimitata.

Ad ista (m). Ad primum, dependentia potest dupliciter distingui : Uno modo formaliter, sive quasi specie, secundum rationem distinctam formalem dependentiæ ; alio modo quasi materialiter, secundum distinctionem ipsorum dependentium, et hoc dupliciter, vel in eodem ordine, vel in alio et alio. Prima distinctio requirit in termino rationem formalem terminandi aliam et aliam, vel eamdem quasi illimitatam, virtualiter scilicet, vel eminenter continentem tales rationes formales distinctas. Secunda distinctio (n) non requirit distinctionem nisi eorum quæ dependent, et quandoque ista distincta sunt ejusdem ordinis, quando, scilicet æque immediate vel æque mediate dependent ad idem, quandoque sunt alterius ordinis, quando scilicet unum dependet mediate, et aliud immediate. Licet igitur ista propositio (o) sit falsa : *Independens tali dependentia potest qualemcumque dependentiam terminare ;* et ista etiam : *Independens dependentia tali potest dependentiam cujuscumque dependentis terminare*, tamen videtur ista probabilis, quod *independens tali dependentia potest alicujus dependentis talem dependentiam terminare, vel priorem, et hoc vel immediate, vel saltem mediate* ; et ista probabilior : *Simpliciter independens potest cujuscumque dependentis, vel saltem alicujus dependentis aliquam dependentiam terminare.* Et istarum duarum propositionum veritas appareret, si ista esset nota, quod quæcumque entitas quacumque alia, vel est per se prior, vel posterior, et ita videtur posse haberi ex connexione entium, et unitate eorum, sive universi, quæ unitas est ordinis secundum Philosophum 12. *Metaph.* videretur enim illa entitas inconnexa cum aliis, quæ non haberet per se ordinem prioris, nec posterioris. Text. 5.

Quando igitur arguitur, si independentia, etc. Uno modo (p) posset negari consequentia, quia si independens tali dependentia non possit terminare talem dependentiam, hoc est propter aliquid annexum suæ independentiæ, quæ est limitata, et ideo potest habere aliquam imperfectionem annexam. Sed hæc ratio non tenet de independente simpliciter, quia in tali saltem nulla est imperfectio. 7 Quare ... libet ... stanti... est c... cuju... accid...

(q) Aliter etiam deficit illa consequentia, quia non oportet quod talis independentia concludat talem terminationem, nisi independentia simpliciter acciperetur in antecedente, sic quod independentia simpliciter, et omnimoda concluderet posse terminare omnem dependentiam. Sed hoc non fuit acceptum, sed solummodo, quod independens omnino posset aliquam dependentiam terminare ; hoc enim sufficit ad propositum, quia per viam divisionis, sequitur cum illud independens, de quo est sermo, scilicet persona, vel entitas personalis, non possit terminare aliquam dependentiam, quæ est causati, vel mensurati, vel aliam hujusmodi, quod Indep... dens ... plici... termi... pot... omne ... pend...

possit terminare istam, quæ est naturæ, ut est communicabilis ad aliquid, ut incommunicabiliter existens.

Aliter posset concedi (r) consequens secundum intellectum prius expositum, scilicet quod independens tali dependentia alicujus taliter dependentis, vel priori dependentia, dependentis potest dependentiam terminare. Per hoc patet ad illas instantias ibi positas.

8. Ad primam, quia substantia illa potest aliquam dependentiam alicujus accidentis terminare, puta illius, quod natum est sibi convenire, et esto quod esset aliqua substantia non susceptiva alicujus accidentis, sicut est natura divina, illa tamen potest terminare aliquam dependentiam priorem, quam sit ista, puta alicujus causati prioris ipso accidente, et sic mediate terminat dependentiam ipsius accidentis.

mplex est terare dependenn prmo dependentia toa partus, sic gelus lapidis et asurati.

(s) Ad secundam, de toto et de partibus per idem, quia simplex, quod nec est totum, nec pars, non potest terminare dependentiam totius ad partes, sed potest terminare dependentiam priorem, quam sit illa, quæ est totius ad partes.

Et si quæras, quam dependentiam terminat Angelus respectu ignis, qui dependet a partibus suis ?

Respondeo, illam dependentiam, quæ est minus nobilis ad magis nobile in ordine essentiali naturarum.

Per idem ad tertiam, quia Angelus terminat dependentiam cujuscumque naturæ inferioris, et hoc mediate vel immediate ; illam quidem, quæ est secundum ordinem essentialem quidditatum, et illa est quodammodo prior dependentia illa, quæ est effectus a causa efficiente ; imo hæc videtur omnino prima, et hæc potest assignari communiter convenire cuilibet independenti respectu illius, respectu cujus dicitur independens.

Ad quartam (t). independens omnino bene videtur, quod necessario possit aliquam dependentiam terminare, quia non videtur aliter connexionem habere cum aliis entibus, sed non oportet quod qualemcumque dependentiam possit terminare, quia illam quæ requirit in termino perfectionem simpliciter, cujusmodi est dependentia causati ad causam, non terminat, nisi sit perfectum simpliciter ; potest autem esse independens, si sibi repugnet imperfectio, licet sibi non conveniat simpliciter perfectio, quia entitas hypostatica, ut talis, non est perfectio simpliciter, nec tamen omnis talis est imperfecta.

Quare hypostasis non terminat omnem dependentiam.

Per hoc excluditur responsio ad majorem (u), quia independenti omnino, nec ratione independentiæ suæ, nec ratione alicujus sibi annexi potest repugnare generaliter terminare quamcumque dependentiam.

Et cum tangitur, quod ad hoc ut terminet, requiritur quod sit prius essentialiter, potest dici, quod proprie loquendo de prioritate essentiali, quæ scilicet est ratione essentiæ, ut distinguitur contra entitatem hypostaticam ; sic una est prioritas trium personarum, sed extendendo prioritatem essentialem ad prioritatem per se, et hoc respectu cujuscumque entitatis, sive quidditative, sive hypostatice, potest entitas personalis in divinis dici prior essen-

tialiter, vel magis proprie, per se prior quocumque causato. Et isto secundo modo accipiendo prioritatem, necesse est ut omne dependentiam terminans, sit prius eo, quod dependet. Non autem primo modo accipiendo prioritatem, nisi tantum quando est dependentia causati ad causam, vel aliqua similis dependentia, puta causati posterioris ad causatum prius, vel causæ unius ad aliam causam vel mensurati ad mensuram.

Omne terminans prius est dependente ab eo.

Et cum dicitur, quod solæ formæ, hoc est, quidditates, se habent sicut numeri, quo ad hoc, quod in eis solum attenditur ordo essentialis, non igitur in entitate hypostatica. Potest distingui de dependentia essentiali, quia quædam est simpliciter essentialis, quæ est ratione essentiæ in utroque extremo, ubi scilicet fundamentum ratione essentiæ dependet, et terminus ratione essentiæ terminat ; et isto modo est dependentia essentialis creaturæ, ut causati ad Deum ut ad causam. Alio modo potest dici essentialis tantum ex parte fundamenti, cui scilicet essentia est ratio dependendi ; sed nihil ratione essentiæ terminat, sed ratione entitatis distinctæ ab essentia, puta hypostatice.

Dependentia causati ad causam, est essentialis, ratione utriusque extremi.

Et cum additur (x), quod terminans dependentiam, oportet esse perfectum, licet hîc possit distingui, quod perfectio, sicut et entitas æquivoce convenit entitati quidditative et hypostatice, tamen proprie perfectio non videtur convenire nisi entitati quidditative, quia entitas hypostatica non est secundum quam aliquid formaliter perficitur, sed secundum quam recipit perfectionem, vel saltem determinatur ad perfectionem receptam.

In termino non requiritur perfectio.

Et secundum hoc, neganda esset illa propositio, oportet quod terminans dependentiam sit perfectum, sufficit enim quod sibi repugnet imperfectio, qualis convenit dependenti.

Et per hoc patet ad illud, quod dicitur contra minorem, quia perfectionem non extendendo, sed proprie accipiendo, neganda est ista propositio, quod si aliquid sit ratio repugnantiæ respectu cujuscumque imperfectionis, ipsum est perfectum, vel perfectio simpliciter. Quidquid enim potest realiter esse idem simpliciter perfecto, ipsum non potest esse aliquo modo imperfectum, et tamen non oportet quod quodcumque tale secundum rationem suam formalem, sit simpliciter perfectum.

Idem si... pli... perf... non... esse ip... fec...

COMMENTARIUS.

(m) *Ad ista*, etc. Hîc Doctor respondet ad instantias factas contra majorem, et primo ad primam, quæ est de substantia et accidente, præmittendo multa, quæ valent ad solutionem ad illas instantias. Dicit ergo primo, quod *dependentia potest dupliciter accipi* : *Uno modo formaliter*, scilicet pro ratione formali ipsius dependentiæ, quæ est formaliter relatio. *Alio modo materialiter* pro natura dependente, quæ formaliter denominatur tali dependentia, quæ est relatio. Primo modo dicit Doctor *distinctio dependentiæ formaliter accepta requirit in termino rationem formalem terminandi aliam et aliam, vel eamdem quasi illimitatam, virtualiter scilicet* 7

Depen... tia p... dupli... acc...

vel eminenter continentem tales rationes formales distinctas, id est, quod si sunt duæ dependentiæ specie distinctæ, necessario sunt ad terminos specie distinctos, id est, quod ratio formalis terminandi unam necessario distinguitur specie a ratione formali terminandi aliam, patet de duabus dependentiis specie distinctis causati ad causam, quæ terminantur ad causas species distinctas, sive ad eamdem causam secundum aliam et aliam rationem terminandi specie distinctam, vel si tales dependentiæ specie distinctæ habent eumdem terminum secundum eamdem rationem formalem terminandi, talis ratio formalis, etsi non sit specie distincta, virtualiter tamen, sive eminenter continet rationes formales specie distinctas, quæ immediate possunt correspondere illis dependentiis specie distinctis in ratione formali terminandi. Exemplum : Dependentia, qua calor dependet ab igne in ratione causati, et qua vermis dependet a Sole, specie distinguitur, et una terminatur ad Solem, et alia ad ignem, ita quod Sol terminat dependentiam vermis causati ab ipso secundum aliam rationem formamalem specie distinctam ab illa, secundum quam ignis terminat dependentiam caloris ab eo causati. Si vero calor et vermis essent immediate causata a Deo, si illæ dependentiæ distinguuntur specie, Deus immediate terminaret dependentiam illarum secundum aliam et aliam rationem specie distinctam, non in eo formaliter contentam, sed tantum virtualiter, quia virtualiter continet caliditatem Solis respectu vermis, et causalitatem ignis respectu caloris.

Exemplum.

8. (n *Secunda distinctio*. Sed loquendo de distinctione secundo modo, scilicet dependentiæ materialiter sumptæ, quæ distinctio est secundum naturas dependentes, dicit quod talis *distinctio non requirit distinctionem, nisi eorum quæ dependent*, patet, quia natura hominis, et natura asini distinguuntur specie, et non dicuntur distingui per aliqua extrinseca, sicut dependentiæ primo modo acceptæ. Et addit, quod istæ naturæ dependentes ab invicem distinctæ, puta vel specie, vel genere, *quandoque sunt ejusdem ordinis, quando scilicet immediate, vel æque mediate dependent ad idem ; quandoque sunt alterius ordinis, quando scilicet unum dependet mediate, et aliud immediate*. Exemplum primi, quando sunt ejusdem ordinis immediati, ut substantiæ etiam genere distinctæ, dependent in ratione causati ad Deum causantem, et non tantum substantiæ, sed etiam omnia accidentia realia absoluta, quæ omnia dicuntur dependere dependentia ejusdem ordinis immediati, scilicet causati ad causam. Idem patet de omnibus accidentibus, quæ dependent ad subjectum dependentia ejusdem ordinis immediati, quia subjectum immediate terminat dependentiam accidentis sibi inhærentis.

Exemplum.

Comparando tamen dependentiam accidentis ad substantiam, ad quam ultimate dependet, et comparando dependentiam substantiæ ad Deum, utraque dependentia dicitur dependentia ordinis immediati, licet una sit causati ad causam, qualis est substantiæ ad Deum ; alia est inhærentis ad subjectum cui inhæret, qualis est accidentis ad subjectum cui inhæret. Si vero utraque comparetur ad Deum, scilicet substantiæ causatæ

a Deo, et accidentis ad subjectum, prima dependentia dicitur dependentia ejusdem ordinis immediati, et secunda est ejusdem ordinis mediati, quæ scilicet est accidentis ad subjectum. Licet enim dependentia accidentis ad subjectum, ut præcise comparatur ad subjectum cui inhæret, sit dependentia ejusdem ordinis immediati, tamen ut comparatur ad Deum, dicitur dependentia ejusdem ordinis tantum mediati ; non enim Deus immediate terminat dependentiam accidentis in ratione subjecti, terminat tamen mediate, quia ex quo causat substantiam, quæ immediate dependet ad Deum, et substantia in ratione subjecti immediate terminat dependentiam accidentis, ideo dicimus quod accidens dependet ad Deum dependentia ordinis tantum mediati, et hoc est quod dicit.

9. (o) *Licet igitur ista propositio sit falsa*, etc.

In hac littera sunt quatuor propositiones, duæ falsæ, et duæ veræ, Arima falsa est ista, quod *independens tali dependentia*, puta causati ad causam, vel accidentis ad subjectum, *potest qualemcumque dependentiam terminare*. Patet instantia, quia lapis est independens dependentia accidentis ad subjectum, et tamen non potest determinare dependentiam cujuscumque accidentis, quia non accidentis spiritualis. Similiter Angelus est independens dependentia causati ad causam respectu omnium inferiorum, et tamen non potest terminare dependentiam cujuscumque causati inferioris, ut patet, quia tunc esset causa cujuscumque inferioris, quod est falsum. Secunda falsa est ista : *Independens tali dependentia potest talem dependentiam cujuscumque dependentis terminare* ; patet per instantias immediate prædictas. Tertia propositio vera est ista, quod *independens tali dependentia potest alicujus dependentis talem dependentiam terminare, vel priorem, et hoc vel immediate, vel saltem mediate*. Hæc patet, nam lapis est independens dependentia accidentis ad subjectum, et licet non possit terminare dependentiam cujuscumque accidentis, quia non spiritualis, potest tamen terminare dependentiam alicujus corporalis, puta alicujus coloris vel quantitatis. Similiter Deus est independens independentia accidentis ad subjectum, et licet non possit terminare dependentiam alicujus accidentis, nec corporalis, nec spiritualis, quia non potest esse subjectum accidentis, potest tamen terminare mediate dependentiam accidentis ; patet, quia terminat dependentiam substantiæ ut causatæ ad causam, quæ substantia potest immediate terminare dependentiam accidentis, quæ dependentia causati ad causam est prior dependentia accidentis ad subjectum. Potest etiam terminare dependentiam priorem dependentia accidentis ad subjectum, sicut patet de dependentia, quæ est secundum ordinem essentialem quidditativum, quæ est quodammodo mensurati ad mensuram, et illa est prior dependentia, quæ est effectus ad causam. Licet ergo Angelus non terminet immediate dependentiam lapidis, ut causati, quia non causatur ab eo, terminat tamen mediate, quia terminat dependentiam lapidis, ut quidditative mensurati, et hoc immediate, et per consequens terminat mediate dependentiam lapidis causati, licet

non ab eo causati, ac per consequens etiam dicitur terminare dependentiam accidentis immediate dependentis ad lapidem ; et hoc est quod dicit, scilicet, vel terminat dependentiam priorem dependentia accidentis ad subjectum, et hoc mediate vel immediate, nam dependentia causati ad causam est prior dependentia accidentis ad subjectum, et
Nota. terminans immediate talem terminat immediate priorem, et dependentia quidditativa mensurati ad mensuram est prior dependentia causati ad causam ; et terminans immediate talem dicitur etiam terminare dependentiam prioris dependentia accidentis ad subjectum, et hoc mediate, quia immediate terminans dependentiam mensurati ad mensuram, terminat mediate dependentiam illius causati ad causam undecumque causetur.

10. Quarta propositio et probabilior est ista : *Simpliciter independens potest cujuscumque dependentis, vel saltem alicujus dependentis dependentiam terminare.* Hæc propositio habet duas partes, prima non videtur vera, scilicet quod simpliciter independens possit terminare dependentiam cujuscumque dependentis, sive priorem, et hoc mediate vel immediate ; patet, quia proprietas divina personalis est simpliciter independens, quia nullo modo dependens, et tamen non potest terminare dependentiam alicujus accidentis ad subjectum, nec dependentiam causati ad causam, nec dependentiam mensurati quidditative ad mensuram, quia tale terminans dicit formaliter perfectionem ; sed proprietas personalis divina nullam perfectionem formaliter dicit, nec imperfectionem. Secunda tamen pars illius propositionis disjunctive est vera de omni independenti simpliciter, quod potest alicujus dependentiæ terminare dependentiam, et sic proprietas personalis divina, quæ est simpliciter independens, potest saltem terminare dependentiam naturæ communicabilis ad suppositum divinum, sive esse rationem formalem terminandi talem dependentiam, quia sic terminans non requirit aliquam perfectionem formaliter, ut patet *in tertio, d.* 1. Sed sufficit, quod tale terminans sit simpliciter incommunicabile, et sic patet veritas propositionis pro secunda parte, contra quam non videtur posse afferri aliqua instantia, quia non videtur posse inveniri aliquod simpliciter independens, quin possit terminare aliquam dependentiam.

Et quod addit, quod *veritas duarum propositionum ultimarum esset nota, si esset notum quod quæcumque entitas quæcumque alia, vel est per se prior, vel posterior*, patet, quia ex hoc, quod *A* est per se, sive essentialiter prius, *B* statim sequitur quod eo modo quo *A* est per se prius *B*, puta, vel in ratione causæ, vel in ratione mensuræ quidditativæ, vel in ratione subjecti, vel in ratione suppositi potest terminare talem dependentiam talis posterioris essentialiter ; quia ergo independens, sive dependentia tali secundum tertiam propositionem, sive simpliciter independens est essentialiter, sive sit per se prius aliquo ente in aliqua per se ratione prioritatis manifestæ, sequitur quod possit terminare dependentiam alicujus. Et quod talis per se prioritas, et per se posterioritas sit in entibus, patet ex connexione entium, et unitate eorum in universo, quæ unitas est ordo,

scilicet prioris et posterioris, nam illa entitas non videtur habere unitatem, sive connexionem cum aliis, quæ non habet ordinem cum aliis, nec per se prioris nec posterioris.

11. Ex his declaratis patet responsio ad instantias supradictas. Cum ergo primo arguitur : Si independens potest terminare dependentiam, igitur independens tali dependentia, potest terminare talem dependentiam.

(p) *Uno modo.* Respondet Doctor primo negando consequentiam, quia antecedens potest esse verum, consequente existente falso, nam hoc consequens si est falsum, hoc erit propter aliquid annexum, suæ dependentiæ, puta, quia talis independentia est limitata, et per consequens tale independens erit limitatum, et ideo potest habere aliquam imperfectionem annexam, propter quam tale independens non potest terminare talem dependentiam, licet enim lapis respectu sapientiæ sit independens dependentia accidentis ad subjectum, tamen non potest terminare dependentiam sapientiæ, et hoc mediate vel immediate, quia est independens limitatum. Sed hæc ratio non tenet de independenti simpliciter, quia in tali nulla est perfectio ; et ideo bene stat, quod independens simpliciter potest terminare saltem aliquam dependentiam, ut supra patuit de proprietate personali divina, de qua minus videtur, quia etsi nullam imperfectionem includit, tamen non dicit aliquam perfectionem formaliter.

Proprietas personalis nullam dicit perfectionem.

(q) *Aliter.* Secundo dicit illam consequentiam deficere. Si enim sic argueretur : Independens simpliciter, et omnino terminans omnem dependentiam cujuscumque dependentis ; ergo potest terminare talem et talem dependentiam ; talis consequentia valeret, sed tale antecedens non fuit sic acceptum, sed solummodo fuit acceptum, quod independens omnino posset aliquam dependentiam terminare ; præcise enim dicit in illa ratione, qua probavit non repugnare Verbo posse assumere naturam. Dicit enim sic : Independenti non repugnat terminare dependentiam, et si habeat propriam independentiam non repugnat sibi esse terminum propriæ dependentiæ, etc.

Nota etiam quando arguitur sic in illa consequentia : Independens simpliciter, et omnino potest terminare omnem dependentiam ; ergo dependens tale potest terminare talem dependentiam ; ly *dependens tale*, non debet accipi pro quocumque independente tali, quia sic consequens est falsum, stante tali antecedente vero ; patet de lapide respectu sapientiæ. Sed debet accipi in consequente pro eodem independenti simpliciter, et omnimode, ipsum restringendo ad talem independentiam, ut sit sensus ; ergo independens simpliciter, et omnino acceptum, tamen secundum talem independentiam, potest terminare talem dependentiam, quia si potest omnem terminare, sequitur quod etiam talem possit terminare.

(r) *Aliter posset concedi.* Tertio dicit, quod consequens illius primæ consequentiæ posset concedi secundum intellectum prius positum, scilicet quod *independens tali dependentia alicujus taliter dependentis, vel priori dependentia dependentis potest terminare dependentiam*, ut supra patuit. Tenendo ergo conse- 12.

quentiam valere, et consequens esse verum secundum sensum ultimo loco datum, singillatim respondet ad instantias. Et primo ad instantiam de lapide, et dicit quod substantia lapidis potest saltem terminare dependentiam illius accidentis, quod est natum sibi convenire, et tunc debet inferri sic : Independens potest terminare dependentiam aliquam, sed independens dependentia accidentis ad subjectum potest terminare dependentiam alicujus accidentis, scilicet sibi convenientis, et non repugnantis. Et si aliqua natura non est susceptiva accidentis, sicut natura divina, illa tamen potest terminare aliquam dependentiam priorem, ut supra patuit.

gelus simplex. (f) *Ad secundam.* Et per idem dico ad instantiam de toto et partibus, quia simplex, qualis est Angelus, saltem potest terminare dependentiam priorem, quam sit illa, quæ est totius ad partes, quia saltem potest terminare dependentiam, puta ignis, ut mensurati quidditative ad mensuram quidditative, sive illam qualis est inter minus nobile essentialiter ad magis nobile essentialiter.

Ad aliam instantiam de causato ad causam, patet, quia licet Angelus non possit terminare dependentiam, puta lapidis causati ab eo, et hoc immediate, potest tamen illa mediate terminare, patet, quia potest terminare aliam priorem, scilicet illam quæ est secundum ordinem essentialem quidditatum.

13. (t) *Ad quartam* instantiam de proprietate divina personali, dicit quod *tale independens simpliciter potest terminare aliquam dependentiam*, puta illam quæ est naturæ communicabilis ad suppositum omnino incommunicabile, aliter non videtur habere connexionem cum aliis entibus, qualis in proposito, scilicet loquendo de proprietate divina non potest esse nisi prioris per se ad posterius, *sed non oportet quod possit terminare qualemcumque dependentiam, quia non illam, quæ requirit in termino perfectionem simpliciter, qualis est dependentia causati ad causam.* Independens enim omnino, et terminans dependentiam causati ad causam, sive mensurati quidditative ad mensuram quidditativam, est perfectum simpliciter, et perfectum simpliciter est necessario et omnino independens, quia omnis dependentia necessario includit imperfectionem, et non tantum perfectum simpliciter est omnino independens, sed etiam illud, quod nullam perfectionem dicit formaliter. Si tamen sibi repugnet omnis imperfectio, est omnino independens, quia omnino independens, etsi non includat aliquam perfectionem, necessario tamen excludit omnem imperfectionem ; et si tale esset aliquo modo dependens, tunc non excluderet necessario omnem imperfectionem, et tale independens est proprietas personalis divina.

(u) *Per hoc excluditur responsio ad majorem.* Quæ responsio exponebat illam majorem, scilicet *omne independens potest terminare dependentiam*, sive sic, *independenti non repugnat terminare dependentiam*, etc.

Cum dicitur, quod ad hoc, ut dependens terminet requiritur quod sit prius essentialiter, dicit Doctor quod prioritas essentialis est duplex : Quædam est ratione essentiæ, qualis est causæ ad causatum, et mensuræ ad mensuratum ; et hæc prioritas est

proprie essentialis, quia respicit essentias. Alia est prioritas essentialis extendendo prioritatem essentialem ad prioritatem per se, et hoc respectu cujuscumque entitatis, sive quidditative, sive hypostatice, et hoc modo proprietas personalis in divinis potest dici prior essentialiter, vel magis proprie per se prior, quocumque causato, non quod entitas personalis divina possit terminare dependentiam causati, sive esse ratio terminandi, ut supra patuit. Sed dicitur per se prior, quia entitas omnino independens est per se prior omni entitati dependenti, qualis est entitas causati.

14. Nota. Et isto secundo modo accipiendo prioritatem, necesse est ut omne terminans dependentiam sit prius eo quod dependet, non autem primo modo accipiendo prioritatem, id est, quod non est necesse quod omne terminans dependentiam sit prius dependente prioritate primo modo accepta, nisi tantum quando est dependentia causati ad causam, vel aliqua similis dependentia, puta causati posterioris ad causatum prius, sicut Sol terminat dependentiam vermis causati ab eo, quia Sol est prius causatus verme, vel quod talis dependentia sit unius causæ ad aliam causam, sicut est in causis essentialiter ordinatis, ubi secunda dependet a prima in causando ; et sic prima terminat dependentiam talem, vel quod sit dependentia mensurati ad mensuram, scilicet mensurati quidditative, sive mensurati secundum perfectionem ad mensuram perfectionalem, et sic terminans dependentiam aliquo istorum modorum necessario includit perfectionem.

Et cum dicitur, quod tantum inter essentias est ordo essentialis, dicit Doctor quod dependentia essentialis potest dupliciter accipi. Uno modo est simpliciter essentialis, quæ requirit utrumque extremum dicere essentiam, sicut est dependentia creaturæ, ut causatæ ad Deum, ut causam ; alio modo dependentia dicitur essentialis tantum ratione fundamenti pro quanto fundatur in essentia. Sed non dicitur essentialis ratione termini, qualis est in proposito, scilicet dependentiæ naturæ ad suppositum. Dependentia essentialis potest multipliciter accipi.

(x) *Et cum additur* in illa responsione ad majorem, *quod terminans dependentiam oportet esse perfectum.* Hîc dat duas responsiones, scilicet quod perfectio dicitur æquivoce, sicut et entitas, nam entitas videtur convenire æquivoce entitati quidditative et hypostatice, ita dicitur quædam perfectio quidditativa, et quædam hypostatica. *Tamen proprie loquendo, perfectio tantum entitati quidditative convenit, et non hypostatice, quia talis entitas non est, secundum quam aliquid formaliter perficitur, sed secundum quam aliquid respicit perfectionem, vel saltem determinatur ad perfectionem receptam.*

Vult dicere, quod entitas personalis non est perfectio, qua aliquid perficitur, sed est entitas determinativa suppositi ad perfectionem, nam suppositum divinum per proprietatem dicitur habere talem perfectionem, puta Deitatem, quia ex quo proprietas est actus non perficiens Deitatem, sed actus tantum personalis, per quem constituitur aliquid in *esse* personali, per hoc dicitur determinare suppositum ad perfectionem naturæ, quam habet, et de hoc vide prolixius Doctorem, 15

in primo, d. 5. *q.* 2 *et d.* 26. et quæ ibi exposui.

Nota tamen, quod quando dicit Doctor quod *entitas convenit æquivoce entitati quidditative et hypostatice*, hoc enim non videtur verum, tum quia conceptus entis est conceptus univocus communis, cuicumque enti etiam ultimis differentiis, ut patet a Doctore *in primo, d.* 3. *q.* 3. tum etiam, quia ab ultimis constitutivis personarum divinarum est conceptus communis dictus in *quid* de eis, ut patet a Doctore *in primo, d.* 26. et vide quæ exposui *super d.* 23. *et* 25. *primi*, ergo multo fortius conceptus entis erit univocus entitati quidditative et hypostatice.

Quid sit prædicatum univocum, et univoce prædicari. Respondeo, quod Doctor forte intelligit quod entitas realis, ut entitas, accipiendo entitatem pro aliqua realitate, non convenit univoce entitati quidditative et hypostatice. Dico secundo, quod aliud est prædicari univoce, et aliud est esse prædicatum univocum, ut patet a Doctore *in primo, d.* 3. *q.* 3. *et in tertio, d.* 7. Nam prædicari univoce dicit conceptum communem quidditative inclusum in illis de quibus prædicatur ; prædicatum vero univocum dicit bene conceptum communem, sed non quidditative inclusum ; et hoc modo potest dici prædicari æquivoce, quia recedit a vera prædicatione univoce dicta. Sed quia videtur quod conceptus entis includatur quidditative in ultimis constitutivis divinarum personarum, quia si ab illis (ut dixi) potest abstrahi aliquis conceptus communis in *quid* de eis, multo fortius potest abstrahi conceptus entis dictus in *quid*, ideo dico quod debet sic intelligi, quod entitas realis pro vera re, cui vere convenit perfectio, tantum convenit æquivoce entitati reali quidditative et hypostatice.

SCHOLIUM.

Probat secundo, non repugnare Verbo hanc dependentiam terminare, quia datur dependentia naturæ in creatis ad suppositum, cui communicatur ; ergo dandus est status ad aliquod incommunicabile, ut terminans talem dependentiam, verbi gratia, accidens terminatur sic ad suppositum creatum cui inhæret, ut supposito extrinseco ; ergo a fortiori, suppositum divinum potest dependentiam naturæ humanæ extrinsece terminare. Quod hîc ait naturam substantialem esse idem suo supposito, non vult duplicem negationem in qua rationem suppositi ponit I. dist. 2. q. 7. n. 38. et 3. d. I. q. I. a num. 5. realiter identificari naturæ ; vult ergo naturam singularem fundantem illam negationem, constitutam per hæcceitatem, esse eamdem naturæ absolutæ absolute sumptæ, de quo 2. d. 3. q. I. et 6. Objicit dupliciter, et solvit per optimam et claram doctrinam, de quo alius 3. d. I. q. I.

De secundo (a) potest propositum sic declarari : Aliqua est in entibus dependentia naturæ communicabilis, inquantum communicabile, ad suppositum cui communicaretur ; ergo in illa dependentia status est ad incommunicabile, ut terminans talem dependentiam. Antecedens declaratur, quia aliqua natura habet proprium per se suppositum, sicut est natura substantialis, et ibi est identitas realis naturæ et suppositi, nec est dependentia naturæ ad aliquid extrinsecum, ut ejus suppositum, et aliqua natura propter ejus imperfectionem suppositum per se habere non potest, et per consequens non potest sic intrinsece terminari, sed requirit suppositum extrinsecum, sicut natura accidentis requirit suppositum substantiæ, ad 11. Natura substantialis eadem supposito, accidentalis, non.

quod ultimate ejus dependentia terminatur tanquam ad suum suppositum, et hoc per accidens, quia suppositum per se habere non potest. Tali autem supposito per accidens non est natura per se idem, quia natura et tale suppositum sunt alterius generis, sed est ibi aliqua unio supplens, ut possibile est, vicem identitatis ; illa est actualis dependentia naturæ, et ex parte suppositi actualis sustentatio naturæ, vel terminatio dependentiæ ejus, sic quod illam naturam dependere ad illud suppositum est ipsam communicari ipsi tanquam suo supposito, sicut potest habere suppositum, quia non potest per se habere suppositum, sicut substantia, sed tantum per accidens. Consequentia principalis patet, quia cum suppositum sit per se aliquid incommunicabile, dependentia naturæ ut communicabilis ad suppositum erit per se ad incommunicabile, et ita cum persona divina sit verissime incommunicabilis, imo sit sola per aliquod positivum incommunicabilis, ut dicetur in tertio articulo, non repugnabit sibi ex parte sui terminare dependentiam naturæ, ut communicabilis, tanquam suppositum ejus, non per se, vel intrinsecum, sed tantum extrinsecum, et alterius naturæ.

Accidens habet suppositum per accidens.

Sola persona divina incommunicabilis.

12. Diceretur (b) quod nulla natura potest dependere ad ipsum, ut ad suppositum extrinsecum, quia non potest informari per accidens aliqua natura, sicut suppositum substantiæ informatur accidente, et pro tanto est suppositum per accidens naturæ accidentis.

Præterea, quod dependentia accidentis est per se ad singularem substantiam, non autem ad suppositum, ut suppositum, scilicet quantum ad illud quod suppositum addit ultra rationem singularis, quia illud non videtur esse nisi negatio ; negatio autem non est ratio terminandi aliquam dependentiam.

De h. d. 11. et 1. q. 7. 13.

Confirmatur, quia natura singularis assumpta a Verbo eodem modo terminat dependentiam accidentis, sicut terminaret, si non esset assumpta ; sed assumpta non habet rationem propriam suppositi ; igitur quando non est assumpta ratio suppositi, non est ratio per se terminandi. Nec potest dici, quod quando est assumpta dependentia accidentis, quod sibi inhæret, terminatur ad personam assumentem, quia dependentia accidentis est inhærere ; accidens autem naturæ assumptæ non inhæret personæ assumenti.

Ad primum dici potest, quod sufficit hoc habere, quod non sit repugnantia a parte incommunicabilis, quod sit terminus alicujus dependentiæ. An autem aliqua natura alia ab illa, quæ est propria ipsius incommunicabilis, possit dependere ad ipsum incommunicabile, de hoc in sequenti articulo. Quod autem tangitur, quod incommunicabile terminans dependentiam naturæ extrinsecæ oportet esse informabile a tali natura, sicut substantia informatur accidente dependente ad ipsam :

Respondeo, quando accidens inest substantiæ, sunt ibi duæ habitudines : Una formæ ad informabile, et illius extremum est substantia, ut receptiva talis formæ, et ut potentialis, saltem potentialitate secundum *quid*. Alia est habitudo accidentis, ut 13.

Duplex habitudo accidentis ad substantiam

dependentis ad substantiam, ut ad quam dependet, et illius extremum est substantia, ut essentialiter prior accidente naturaliter posteriori. Prima habitudo non potest esse alicujus naturæ ad Verbum, quia illa requireret imperfectionem in Verbo, quia aliquam potentialitatem. Secunda potest esse, quia illa non requirit in Verbo, nisi per se prioritatem, quæ non repugnat sibi respectu cujuscumque naturæ creatæ. Hic patet illud dictum : *Deus est, respectu cujus omnis substantia creata est quasi accidens*, quia etsi habitudinem accidentis ad substantiam, quæ est formæ secundum *quid* ad informabile, non possit substantia creata habere respectu Dei, tamen habitudinem naturæ communicabilis extrinsece, et posterioris, potest habere respectu personæ divinæ, qualem habitudinem habet etiam natura accidentis respectu suppositi substantiæ.

ubstantia t incommunicabi- ut universale, sed communicabilis ut forma.

Ad secundum (c) potest dici quod substantia singularis est incommunicabilis prout *incommunicabile* opponitur universali, quod est communicabile pluribus, sed non prout *incommunicabile* excludit omnem communicabilitatem tam communis quam formæ, et hoc tam formæ partialis, quæ dicitur communicari materiæ informatæ, quam formæ totalis, puta quidditatis, vel naturæ, quæ dicitur communicari supposito participanti ; sic, inquam, *incommunicabile* non convenit omni singulari, sed solum illi, quod non est alicui forma altero duorum modorum, et tale est illud quod est ultimatum habens formam, vel ens per formam, ita quod nihil habet ipsum tanquam formam sive principium *quo* essendi, et tale est suppositum. Licet igitur accidentis dependentia terminetur aliqualiter ad substantiam singularem, tamen non est ultima terminatio, nisi ad singularem, ut incommunicabile, quia dependentia, quæ est in communicari, non videtur habere statum nisi ad communicabile, quia si est dependentia ad singularem communicabilem, cum illa sit ratio essendi ei cui communicatur, non est dependentia adhuc terminata ultimate, nisi ad illud cui communicabile communicatur.

Dependentia accidentis ultimate est suppositum.

14. Nec tamen intelligo (d) quod communicabile terminans dependeat ad incommunicabile, et propter hoc communicabile non ultimate terminat, sed illud ad quod ipsum dependet, quia non est verum substantiam singularem communicabilem dependere ad suppositum substantiæ, sed est ibi vera identitas singularis communicabilis et suppositi, sed pro quanto quod dependet ad singulare communicabile ultimate, dependet ad incommunicabile, quia communicabile est alicui incommunicabili ratio essendi, et quod dependet ad illud quod est alicui ratio essendi, dependet ulterius ad illud cui ipsum est ratio essendi ; incommunicabile autem non sic est ratio essendi alicui, et ideo quod dependet ad ipsum non oportet ulterius dependere ad aliquid quasi habens *esse* per ipsum. Non igitur ultimate terminatur dependentia accidentis, ut communicabilis, nisi ad suppositum substantiæ, ut incommunicabiliter subsistens et sustentans ipsum, et est ista ad aliquid extra totum ge-

nus dependentiæ talis quæ est in communicari, quia est ad incommunicabile.

Et cum arguitur (c) quod ratio suppositi ultra substantiam singularem non addit nisi negationem.

Prius est homo non irrationalis quam albus.

Respondeo si hoc verum sit, tamen illa negatio prius convenit substantiæ singulari, quam terminare dependentiam accidentis, nec est inconveniens aliquam negationem imperfectionis prius convenire alicui, quam aliquod posterius dependere ad ipsum, sicut prius convenit homini non esse irrationale quam esse album, quia negatio illa statim sequitur affirmationem, quæ includitur in ratione hominis, etiamsi nunquam tale accidens competeret, vel competere posset homini.

Et cum dicitur, (f) negatio non est ratio terminandi.

Ultimate terminare duo dicit.

Respondeo, ultimate terminare duo dicit, scilicet terminare, et sic terminare, quod nihil ulterius terminet. Ratio igitur terminandi est aliquod positivum, sed ratio istius, quod terminatio sit ultimata, est illa negatio, quia scilicet terminans non est communicabile. Si enim esset communicabile, tunc adhuc ulterius terminaret dependentiam illud, cui ipsum communicaretur. Exemplum : Si accidens dependeret ad aliud accidens, sicut secundum aliquos, color ad superficiem, ejus dependentia non ultimate terminaretur ad superficiem, sed ad illud cui superficies est forma ; et esto, quod non dependeret ad illud, cujus est forma, sed tantummodo esset sibi ratio essendi, adhuc ultimata dependentia esset ad illud cui superficies est forma.

Ad confirm. ret. ex dict.

(g) Ad confirmationem posset dici, quod accidens naturæ assumptæ, etc.

COMMENTARIUS.

(a) *De secundo, potest propositum sic declarari.* Hîc Doctor adducit aliam rationem, qua probat quod non repugnat Verbo divino posse terminare dependentiam naturæ humanæ in unitate personæ, et arguit sic : *Aliqua est in entibus dependentia naturæ communicabilis.* Antecedens patet de quacumque natura communicabili supposito, sive per se, sive per accidens, nam substantia quæcumque, loquendo de substantia per se, nata est habere proprium suppositum, et sic, ita quod inter naturam et suppositum proprium est realis identitas, et per consequens talis natura non dicitur per se dependere ad proprium suppositum, quia dependentia realis semper est inter distincta realiter. Nota tamen quod accipiendo suppositum propriæ naturæ in creaturis pro ultima ratione, et completiva suppositi quæ dicit tantum negationem, ut patet a Doctore *in primo, d. 2. part. 2. q. 1. et in tertio, d. 1. q. 1. et in præsenti q.* talis negatio non potest realiter identificari naturæ. Debet ergo sic intelligi, quod suppositum proprium naturæ, id est, quod natura perfecte singularis, ad quam immediate concomitatur negatio ad communicari alteri supposito, in eodem instanti quo actu est singularis, alteri supposito non communicatur, est idem realiter naturæ absolutæ, ita quod natura humana, si actu non est communicata alteri

16

Nota

supposito, dicitur complete et ultimate suppositum propter negationem dependentiæ actualis ad aliud suppositum, quæ immediate concomitatur, et hæc, scilicet natura humana ratione talis hæcceitatis, ad quam nata est concomitari talis negatio, realiter identificatur naturæ humanæ, ut est probatum a Doctore *in secundo*, *d.* 3. *q.* 1. *et* 6. et vide quæ ibi exposui. De hoc etiam vide quæ exposui *super tertio*, *d.* 1. *q.* 1. talis ergo natura communicabilis proprio supposito non dependet realiter ad illud propter realem identitatem. Sed si talis natura nata habere proprium suppositum communicatur supposito alterius naturæ, sive extrinseco, realiter dependet ab illo, sicut communicabile realiter dependet ad illud cui communicatur ; patet, quia ex quo tale communicabile non intelligitur per se stare, sed alteri communicari, statim sequitur quod vere dependet ad illud, cui communicatur, quia scilicet communicatur supposito extrinseco ; et hæc est probatio consequentiæ, quæ dependet ex illo antecedente, ex hoc, quia si natura non nata habere proprium suppositum, id est, non nata habere aliquod singulare ejusdem naturæ ad quod immediate concomitatur negatio ad communicari alteri, quia actu per se existit, sicut natura accidentis, quæ nullo modo nata est habere proprium suppositum, quia tamen nata est habere per accidens suppositum substantiæ, quia realiter communicatur illi, sequitur quod dependet ad illud, sicut communicabile ad aliquod incommunicabile ; ergo natura communicabilis nata per se habere proprium suppositum, si actu communicetur supposito extrinseco non minus realiter dependet ad illud, et si tale suppositum extrinsecum terminat in ratione suppositi dependentiam naturæ communicabilis, ut communicabilis, multo fortius suppositum divinum poterit terminare dependentiam naturæ humanæ communicabilis. Patet, quia solum suppositum divinum necessario est incommunicabile, quia est suppositum per aliquam entitatem positivam, quæ necessario sibi inest per quam est necessario incommunicabile, ut patebit in tertio articulo, et etiam patet *in tertio, d.* 1. *q.* 1. et vide quæ ibi exposui. Sed suppositum creatum dicitur ultimate suppositum per aliquam negationem, scilicet per negationem actualis dependentiæ, quæ sibi non inest necessario, ut exposui *super tertio*, *d. prima*, *q. prima*, et ideo suppositum creatum non est necessario incommunicabile. Cum ergo suppositum creatum per divinam potentiam possit terminare dependentiam alterius naturæ in ratione suppositi, nam natura lapidis posset vere suppositari in aliquo supposito, puta naturæ humanæ, ut patet a Doctore *in tertio, d.* 1. multo fortius suppositum naturæ divinæ poterit in ratione suppositi terminare dependentiam naturæ communicabilis, puta naturæ humanæ ; et sic patet ista secunda ratio.

(b) *Diceretur*. Hîc Doctor instat contra istam secundam rationem, duabus rationibus, et una confirmatione. 17.

Duplex habitudo accidentis ad subjectum.

Ad primum respondet quod accidentis ad subjectum est duplex habitudo : Una ut formæ ad informabile, et sic dicit imperfectionem in subjecto, quia potentiam receptivam. Alia est habitudo, quæ est dependen-

tiæ accidentis ad subjectum, et talis habitudo tantum præexigit prioritatem essentialem in subjecto, et hoc non est imperfectionis in subjecto. Hoc secundo modo natura humana dependet ad Verbum, et quantum ad hoc est bene similitudo naturæ ad Verbum, sicut accidentis ad subjectum, et hoc clarius patuit *in tertio*, *d.* 1. *q.* 1.

(c) *Ad secundum*, Doctor primo præmittit, quid sit substantia, quæ dicitur suppositum ; talis enim est simpliciter incommunicabilis et ut *quo* et ut *quod*, sicut prolixius exposui *super d.* 2. *part. secunda q. prima primi*, sive talis substantia, ut suppositum dicit negationem duplicis dependentiæ ad aliud suppositum, scilicet actualis et aptitudinalis, ut clare expositum est *in tertio d. prima q.* 1.

Deinde Doctor dicit quod licet dependentia accidentis aliqualiter terminetur ad substantiam singularem, quæ est communicabilis, tamen non terminatur ultimate, nisi ad singularem substantiam incommunicabilem, quia dependentia quæ est in communicabili, sive qua dependens communicatur alteri, non videtur habere statum, nisi ad incommunicabile, id est, quod talis dependentia non ultimate terminatur nisi ad incommunicabile, *quia si est dependentia ad singularem substantiam communicabilem, cum illa sit ratio essendi ei, cui communicatur, non est dependentia adhuc terminata ad ultimate, nisi ad illud cui communicabile communicatur*. Vult dicere, quod ex quo singularis substantia suo modo intelligitur communicari proprio supposito, (patet, quia est ratio essendi illi, quia totum *esse* positivum suppositi creati est a substantia singularis, ut supra patuit,) sequitur quod non poterit ultimate terminare dependentiam accidentis, cum sit etiam communicabilis, et quasi dependens ad suppositum proprium, licet non proprie dependens, ut supra dixi ; cum ergo suppositum sit simpliciter independens ad aliud, sive simpliciter incommunicabile, solum illud ultimate terminabit dependentiam accidentis.

(d) *Nec tamen intelligo, quod communicabile terminans dependeat ad incommunicabile.*

Nota plura in ista littera : Primo in hoc quod dicit quod substantiæ singularis et suppositi est vera identitas realis, *suppositum* non debet intelligi pro illa negatione actuali ad aliud suppositum, quia illa potest non inesse, et patet de facto in natura humana singulari suppositata in Verbo, quæ actu dependet ad illud, et per consequens non est ibi negatio actualis ad aliud suppositum, et sic non est identitas realis. Debet ergo sic intelligi, quod substantiæ singularis et suppositi, est vera identitas pro quanto negatio illa non dicit aliquam realitatem positivam distinctam a substantia singulari. Vel pro tanto dicitur vera identitas, quia singularis substantia non suppositata actu in alio supposito necessario est in se suppositata, ut patuit *in tertio*, *d.* 1.

Nota secundo, quod ratio suppositi ultimata non est aliquo modo ratio essendi alicui, cum sit pura negatio, et posito etiam quod diceret entitatem positivam, adhuc non est ratio essendi simpliciter, sed tantum ratio essendi tale, scilicet essendi suppositum, quia suppositum habet ultimate esse positi-

vum suppositabile per talem entitatem positivam, sicut etiam suppositum ultimate constitutum per negationem habet esse suppositabile negativum per negationem additam.

Nota tertio, quod terminans dependentiam alicujus, si tale terminans est communicabile, et dicitur communicari alicui, cui est ratio essendi simpliciter, non ultimate terminat dependentiam, sed illud cui communicatur, et per consequens substantia singularis quamvis terminet dependentiam accidentis, non tamen ultimate terminat, quia communicatur suo modo proprio supposito, cui est ratio essendi, quia tale suppositum non habet aliquod *esse* simpliciter positivum, nisi substantiam singularem quam includit, ideo a se suppositum ultimate terminat dependentiam accidentis. Si etiam substantia singularis posset dependere ad suppositum, talis substantia non ultimate terminaret, quia ad aliud dependeret, et hoc esset una ratio, quia non ultimate terminaret. Est alia ratio supradicta, quia posito quod nullo modo dependeat ad suppositum, quia tamen communicatur, illi non ultimate terminat, sed tantum illud cui communicatur.

Nota etiam quod dependentia ultimata terminatur ad illud extra totum genus accidentis, quia tantum terminatur ad suppositum substantiæ, et sic patet ista littera.

9. (e) *Et cum arguitur, quod ratio suppositi ultra substantiam singularem non addit nisi negationem*, modo negatio non terminat dependentiam accidentis, respondet Doctor dicens, *si hoc verum sit*, id est, posito quod ratio ultimata suppositi sit negatio (hic dubitative loquitur, licet expresse teneat hoc *in tertio dist. prima quæst. prima*, et judicio meo posset etiam sustineri quod esset entitas positiva, de qua vide quæ exposui *super tertio dist. prima quæst. prima*), quia tamen talis negatio immediatius inest substantiæ singulari, quam dependentia accidentis terminetur ad substantiam singularem, ideo dependentia accidentis ultimate terminatur ad substantiam singularem actu incommunicabilem per talem negationem, et ideo suppositum substantiæ ultimate terminat dependentiam accidentis. Et quod dicit de negatione imperfectionis, hoc dicit propter affirmationem oppositam.

(f) *Et cum dicitur, negatio non est ratio terminandi* dependentiam accidentis. Respondet, quod ultimate terminare dicit duo, scilicet terminare absolute, et terminare sic, quod nihil ulterius terminat, ratio ergo terminandi absolute est aliquod positivum, quia scilicet substantia singularis, sed ratio terminandi sic, scilicet ut terminatio sit ultimata, est illa negatio.

(g) *Ad confirmationem illam*, etc. Hic Doctor aliter non respondet ad confirmationem, tamen responsio patet ex supradictis, quia accidens duo dicit respectu subjecti, scilicet habitudinem formæ ad subjectum informabile, et talis habitudo dicit inhærentiam accidentis ad subjectum; alia est habitudo accidentis, ut dependentis ad substantiam. Secundo modo Verbum, ut suppositum naturæ humanæ, terminat dependentiam accidentis, sed non primo modo, quia non informatur aliquo accidente. Accidens duo dicit.

SCHOLIUM.

Adducit duas rationes D. Thom. pro conclusione hujus art. Prima, quia personalitas divina continet eminenter omnem perfectionem suppositi creati. Secunda, quia quælibet natura creata est in potentia obedientiali ad personam divinam. Has rejicit Doctor, quia personalitas divina continet eminenter personas creatas ratione essentiæ, quæ communis est tribus ; et potentia obedientialis non respicit personalitatem, sed omnipotentiam, quæ etiam est communis tribus, de quo latius agit 3. d. 1. q. 1. n. 4. Objicit primo contra conclus. quia essentia, quæ idem est omnino in re proprietati, non terminat ; ergo nec proprietas. Respondet, argumentum urgere negantes distinctionem formalem a parte rei inter essentiam et proprietates ; et idem docet 3. d. 1. q. 1. n. 17. Objicit secundo, quia ad relativum tantum dependet correlativum, respondet naturam assumptam dependere ad Verbum, ut ad subsistens incommunicabile, non sub ratione relativi.

15. Tertio (h) secundum aliquos declaratur propositum sic : Persona divina eminenter continet perfectionem omnis suppositi causati ; igitur potest supplere vicem cujuscumque in sustentando illam naturam, quam posset tale suppositum sustentare.

Varr. 1. 3. 1. D. Thom. in 3. Sent. d. 1. q. 9.

Præterea, quælibet natura creata est in potentia obedientiali respectu personæ divinæ ; igitur persona divina potest sustentare quamcumque.

Personalitas divina non continet virtualiter omnem entitatem creatam.

Prima ratio videtur deficere, quia etsi persona divina ratione essentiæ contineat virtualiter quamcumque entitatem creatam, tamen non videtur virtualiter continere ratione proprietatis personalis aliquam entitatem creatam, quia pari ratione contineret quamlibet, et ita proprietas personalis esset formaliter infinita, cujus oppositum ostensum est in quæstione de hoc mota.

Præterea, si proprietas personalis contineret virtualiter omnes entitates creatas, videtur quod posset esse ratio formalis creandi creaturas, cujus oppositum dictum est in quadam alia quæstione.

Secunda etiam ratio videtur deficere, quia potentia obedientialis creaturæ respicit omnipotentiam creatoris, et illa est communis ; igitur illa sustentatio, per quam Filius per omnipotentiam sustentat naturam istam, est communis tribus ; illa autem sustentatio, quæ est personæ unitæ, est propria Filio ; non igitur per hoc quod est naturam esse in potentia obedientiali personæ concluditur ipsam posse naturam sustentare hypostatice, vel suppositive, sed tantum posse sustentare causaliter, scilicet effective.

Contra conclusionem istius (i) articuli arguitur primo, quia unio realis habet terminum realem ; quæ igitur sunt simpliciter idem in re, sunt idem in terminando talem unionem ; proprietas et essentia sunt simpliciter idem in re ; igitur sicut unum terminat, sic et reliquum terminabit.

Item, ad relativum ut relativum non dependet aliud a suo correlativo ; igitur ad Verbum, ut Verbum, non dependet natura humana, quia solus Pater est correlativum.

Ad primum dicendum, quod formalis distinctio relationis ab essentia sufficit ad hoc quod proprietas posset dici formalis terminus unionis realis, et non essentia ; tamen ratio videtur efficax contra ponentes identitatem realem, et formalem essentiæ, et proprietatis constituentis personam.

ura hu- na de- det ad bum ut subsi- ns in mmuni- abile.

Ad secundum dici potest uno modo negando antecedens, nam aliud est dependere ad relativum ut correlativum, et dependere ad ipsum Verbum relativum. Nam licet natura humana assumpta a Verbo divino dependeat ad ipsum tanquam ad Verbum, non tamen dependet ad ipsum tanquam correlativum. Aliter potest dici, quod natura assumpta dependet ad Verbum, sed non proprie ut ad relativum, sed ut ad incommunicabile subsistens, et sic neganda est consequentia.

COMMENTARIUS.

20. (h) *Tertio secundum aliquos declaratur propositum.* Hìc Doctor recitat duas rationes pro ista positione, scilicet quod non repugnet Verbo terminare dependentiam naturæ humanæ, quarum prima est Varronis *l.* 3. *d.* 3. *q.* 1. quia scilicet persona divina eminenter continet perfectionem omnis suppositi causati, etc. Secunda est Thomæ *lib.* 3. *script. d.* 1. *q.* quia scilicet quælibet natura creata est in potentia obedientiali respectu personæ divinæ; ergo, etc. Sed quia istæ rationes cum suis improbationibus patent in littera, et multo clarius prolixius *l.* 2. *d.* 1. *q.* 1. et vide quæ ibi clare exposui, ideo hìc aliter non expono.

(i) *Contra conclusionem istius articuli.* Hìc Doctor arguit, probando quod Verbum non possit terminare dependentiam naturæ humanæ, quia tunc sequeretur quod essentia divina immediate terminaret, quia proprietas Verbi, et essentia divina sunt simpliciter idem; ergo si unum terminat, et reliquum.

In uno individuo possunt esse plures formalitates.

Respondet, quod distinguuntur formaliter, ut est probatum *in primo, d.* 2. *parte* 2. *q.* 1. licet ibi non dicat assertive, quod distinguuntur formaliter, sed quod sunt non idem formaliter, tamen rationes illæ ita videntur concludere de distinctione formali, sicut de non identitate formali, ut patet intuenti; hanc tamen distinctionem formalem expresse asserit in eodem primo, *d.* 8. *q. penult.* respondendo ad quoddam argumentum. Sed in proposito talis distinctio formalis proprietatis et essentiæ sufficit ad hoc ut unum sit formaliter ratio terminandi talem dependentiam et non aliud. Realiter tamen loquendo, proprietas non est realiter ratio terminandi quin et essentia, cum sint penitus eadem res realiter, sed non eadem res formaliter, et quomodo in eadem realiter possint esse plures formalitates, vide Doctorem *in primo, d.* 8. *q. penult.* et quæ ibi notavi.

Et addit Doctor, quod hæc ratio videtur efficax contra ponentes identitatem realem et formalem essentiæ, et proprietatis, sed quod tantum ratione distinguantur, quia unio realis est ad terminum realem. Tamen tenendo etiam quod tantum ratione distinguantur, posset responderi ad rationem per fallaciam amphibologiæ, ut dicit Doctor *in* 3. *d.* 1. *q.* 1. et quomodo hoc, vide quæ ibi exposui.

Secundo arguitur contra conclusionem, quia ad relativum, ut relativum, non dependet aliud a suo correlativo; igitur ad Verbum ut Verbum, non dependet natura humana. Patet, quia solus Pater in divinis est correlativum Verbi. 21.

Respondet Doctor primo, negando antecedens, quia aliud est dependere

ad relativum, ut correlativum, et aliud est dependere ad ipsum relativum, non ut correlativum, quia bene primo modo solus Pater est correlativum Filii, et si hoc modo natura humana dependeret ad Verbum ut correlativum, ipsa natura humana esset Verbi correlativum ; sed bene secundo modo, quia ut sic, dependet ad Verbum, quod est relativum, sed tantum correlativum respectu Patris. Secundo respondet quod natura assumpta dependet ad Verbum, sed non proprie ut ad relativum, sed ut ad incommunicabile subsistens, et sic neganda est consequentia, scilicet, igitur ad Verbum ut Verbum, non dependet natura humana, quia non intelligitur dependere ad Verbum, ut correlativum, sive ut est relativum, sed dependet ad Verbum ut est præcise suppositum, sive incommunicabile subsistens.

SCHOLIUM.

Adducuntur tres rationes, et una confirmatio suadentes personam creatam constitui per positivum. Pro altera parte adducit Damasc. et duas rationes. Prima, omnis natura creata est in potentia obedientiali ad dependendum a persona divina ; ergo non personatur per positivum, vel illud erit iterum personabile. Secunda, si dimitteretur natura assumpta, careret illo positivo, vel oporteret aliquid sibi dari de novo quod repugnat, quia non esset accidens, nec materia, nec forma, nec substantia composita. Has rationes adducit 3. d. I. q. I. art. 3. et alias duas, una quod modo natura assumpta careret entitate humana, quam alii homines habent ; altera, quod natura intellectualis posset actu existere, et non esse personata. Tenet ergo personam creatam tantum addere negationes naturæ, de quo latius 3. dist. I. num. 10. et 11. et d. 5. q. 2. a. 4. Sequuntur Occham 3. d. I. q. I. Bassol. q. I. art. I. Mayr. q. 11. Henr. quodl. 5. q. 8. et omnes Scotistæ. Explicat optime et clare tres negationes communicabilitatis, quarum duæ, scilicet actualis et aptitudinalis dependentiæ constituunt personam creatam, de quo 3. d. I. q. I. n. 10.

De tertio (k) articulo certum est 1
juxta Damascenum *cap.* 57. quod Lib. 1. al.
Verbum assumpsit naturam in atomo, hoc est, singularem, et tamen non habentem personalitatem propriam, quia illa non posset stare cum assumptione in unitate personæ Verbi. Si autem propria singularitas naturæ personalis esset formaliter propria personalitas ejus, non posset illa esse sine ista.

Propter quod oportet videre, quo formaliter et completive natura creata sit personata in seipsa, ut ex hoc pateat, si potest ipsa carere propria personalitate, et personari, etiam personalitate extrinseca.

Est autem dubium, an personalitas propria sit formaliter per aliquid positivum ; et videtur quod sic, quia negatio non est primo incommunicabilis, negatio enim quantum est de se, posset cuicumque competere ; tantummodo igitur est incommunicabilis propter incommunicabilitatem positivi, ad quod ipsa consequitur, et ita primum incommunicabile est positivum ; proprietas personalis est primo incommunicabilis, quia est ratio formalis constituendi incommunicabile, scilicet personam.

Præterea, negatio non est primo propria alicui enti, sed tantum propter hoc, quod sequitur aliquam affirmationem propriam ; proprietas autem personalis est primo propria illi cujus est ; igitur, etc.

Præterea, quod excludit imperfectionem, ipsum est perfectum, vel saltem aliquod positivum ; nunc

autem dependere ad personam extrinsecam est imperfectionis ; igitur personalitas propria, quæ excludit formaliter illam dependentiam, est aliquid positivum.

Confirmatur, propter hoc enim ponitur, quod singularitas naturæ est per aliquid positivum, quia excludit imperfectionem, quæ est dividi ; unde singulare dicitur individuum, hoc est, in plura indivisibile ; a simili in proposito, personari in se excludit dependere ad personam extrinsecam.

8. Sed contra, Damascenus c. 55. [. c. 8.] *Nihil enim eorum, quæ plantavit in nostra natura Deus, Verbum a principio plasmans non defecit, sed omnia assumpsit ; totus enim toti unitus est mihi, ut totum toti tribuat ; quod est inassumptibile est incurabile.* Vult dicere igitur, quod quæcumque entitas positiva in nostra natura est unita Verbo.

Et quod hoc sit possibile de quacumque, probatur ratione, quia quæcumque natura est simpliciter in potentia obedientiali ad dependendum ad personam divinam ; si ergo esset aliqua entitas positiva, quia natura esset in se personata, illa entitas esset assumpta a Verbo, et tunc natura in Christo esset personata simul duplici personalitate, quod est impossibile, quia si creata, igitur per illam est formaliter incommunicabilis alteri personæ, et per consequens personæ Verbi non communicatur, et ita in ipso non personatur.

[rsona posi- non t in entia erso- divi- . vel atura erso- etur.]

Præterea, si aliqua entitate positiva natura esset formaliter persona creata, igitur Verbum non posset deponere naturam assumptam, nisi vel illa maneret non personata, quod videtur inconveniens, vel oporteret quod daretur sibi de novo aliqua alia entitas, quæ etiam haberet personalitatem creatam ; sed hoc est impossibile. Illa enim non posset esse entitas accidentalis, quia accidens non est ratio formalis personandi substantiam, nec posset esse aliqua entitas substantialis, quia nec materia, nec forma, nec substantia composita, quia quæcumque talis, si daretur, non maneret natura eadem, quæ prius, quia haberet aliam materiam, vel formam, vel entitatem substantiæ compositæ.

Potest igitur dici, quod nostra natura est personata personalitate creata, non aliquo positivo tanquam ratione formali, quia ultra singularitatem non invenitur aliqua entitas positiva, qua singulare completive sit incommunicabile, sed tantum singularitati superadditur negatio communicabilitatis, sive dependentiæ, quæ est incommunicari. 19.

Persona creata non est quid positivum, 5. d. 1. q. 1. a. 3.

Potest autem intelligi triplex negatio communicabilitatis, sive dependentiæ. Sicut enim possumus intelligere dependentiam actualem potentialem et aptitudinalem, sic possumus intelligere negationem actus dependendi, et negationem possibilitatis dependendi, et negationem aptitudinis ad dependendum.

Triplex negatio communicabilitatis exponitur.

Prima negatio est nuda, sive sola.

Secunda est cum repugnantia ad actum.

Tertia est cum inclinatione opposita, sive aptitudine contraria. Exemplum, primo modo superfi-

cies, si esset sine colore omnino, esset non alba, quia haberet solam negationem albedinis. Secundo modo, Angelus est non albus, quia sibi repugnat albedo. Tertio modo, lapis est non sursum, quia in lapide est negatio aptitudinis ad sursitatem, cum inclinatione ad non sursitatem, sicut ad suum oppositum.

Al. habet negationem ejus quod est esse sursum. Al. sursumitatem.

Ad propositum, loquendo de dependentia ad hypostasim extrinsecam, et specialiter divinam, de qua modo loquimur, sola negatio actualis dependentiæ non sufficit ad hoc quod aliquid dicatur in se personatum, vel persona, quia anima Petri habet talem negationem, et tamen non est persona.

Secunda negatio non invenitur in natura creata personali, quia nulli potest omnino repugnare dependere ad personam divinam ; imo quæcumque entitas positiva in tali natura est in potentia obedientiali ad dependendum ad ipsam, et per consequens illa negatio non constituit personam creatam.

Negatio aptitudinalis dependentiæ non facit personam.

Tertia etiam negatio non sufficit, quia illam habet natura assumpta ; ipsa enim, cum sit ejusdem rationis cum mea natura, habet aptitudinem ejusdem rationis, et ita habet aptitudinem ad subsistendum in se, et non habet aptitudinem ad dependendum ad personam extrinsecam, nec est inconveniens possibilitatem esse sine aptitudine, quia ad formas supernaturales ; et si sit potentia aliqua in susceptivo, non tamen proprie aptitudo, quia illa non est proprie nisi ad formam naturaliter perfectivam. Ad personalitatem igitur propriam sive creatam, oportet concurrere duas negationes, primam et tertiam, ita quod tertia est quasi habitualis necessario conveniens naturæ, cui convenit, sive sit personata in se, sive in persona aliena ; sed alia negatio, scilicet actualis dependentiæ, superveniens isti negationi, complet personalitatem propriam.

Duæ negationes faciunt personam.

COMMENTARIUS.

(k) *De tertio principali*, qui erat de 22
possibili ex parte naturæ assumptæ. Et in isto articulo quærit primo Doctor, an persona creata ultra naturam singularem dicat aliquam entitatem positivam, an tantum negationem ; et arguit primo tribus rationibus, et una confirmatione, quod personalitas propria dicit formaliter aliquod positivum. Deinde arguit, probando quod non dicat positivum duabus rationibus ; et deinde respondendo declarat quomodo persona dicit negationem duplicis dependentiæ, scilicet actualis et aptitudinalis, quæ omnia non tantum sunt clara hîc in littera, sed specialiter notavi, et exposui *super distinct.* 1. *quæst.* 1. *tertii.* Et vide ibi multas difficultates, et multa notabilia.

SCHOLIUM.

Ad argumenta suadentia personam creatam constitui per positivum, adducta n. 17. Ad primum, explicat pulcherrime, communicari vel dependere simpliciter tantum repugnare personæ ratione positivi, cui id primo repugnat, et sic repugnat solummodo personæ divinæ ; et quia dependere naturæ creatæ repugnat, non simpliciter, sed secundum *quid*, quatenus est, scilicet sub negatione, talis entitas positiva incommunicabilis non requiritur. Per hæc patet ad secundum, quia ostensum est negationem dependentiæ simpliciter non competere naturæ

creatæ personatæ, sic non repugnat ei simpliciter communicabilitas, sed sicut inhærere repugnat accidenti separato, manente scilicet separatione, non simpliciter. Ad tertium, non respondet, sed responderi potest, sufficere ut id, quod excludit imperfectionem, dicat perfectionem fundamentaliter, quod convenit personæ creatæ. Ad confirmationem etiam non respondet hic, sed 3. d. 1. q. 1. n. 17. et 2. d. 3. q. 2. individualitatem esse positivam, quia ratione ejus simpliciter repugnat dividi. Quod variis exemplis explicat, 2. d. 3. q. 2. n. 2. at non repugnat simpliciter naturæ personatæ assumi, ut sæpius dictum est, et ideo non est paritas.

...endere ...plici- ...r non ...ugnat ...si per ...itivum ...ndum ...id sic.

20. Ad illa igitur (l), quæ probant quod personalitas propria est formaliter per aliquid positivum, ad omnia simul est una responsio, quod nulli simpliciter repugnat esse communicabile nec tanquam communicabile, dependere, nisi sibi sit simpliciter proprium aliquod positivum, quod sit ratio repugnantiæ communicabilitatis et dependentiæ ; tamen communicari et dependere potest secundum *quid* repugnare alicui per solam negationem, quia dum negatio illa inest, affirmatio non potest inesse. Sed non propter hoc est simpliciter impossibile affirmationem inesse, nisi illud cui talis negatio inest, esset necessaria ratio, quod talis negatio consequeretur, et tunc negatio esset simpliciter propria, alias non esset nisi secundum *quid* propria. Simili enim modo propria est alicui negatio, sicut ipsi repugnat opposita affirmatio, sola persona divina habet incommunicabilitatem primo modo, quia entitatem aliquam intrinsecam simpliciter propriam, per quam sibi repugnat posse communicari ; natura autem creata, licet in se subsistat, non tamen aliquid habet intrinsecum, per quod impossibile sit eamdem dependere, et ideo sola persona divina habet propriam personalitatem completam ; natura vero creata personata in se, non habet, quia non habet repugnantiam ad posse dependere, sed tantum ad actu dependere, et hoc secundum *quid*, scilicet dum sibi inest negatio dependentiæ actualis.

...tura ...sonata ...m ha- ...repu- ...ntiam ...mmu- ...i quo- ...n est ...nega- ...ne.

Ad formam igitur personæ rationis, dico quod incommunicabile simpliciter, quod scilicet importat repugnantiam ad posse dependere, non convenit primo negationi sive alicui ratione negationis ; nec talis incommunicabilitas est in creatura etiam in se personata, sed tantum incommunicabilitas secundum *quid*, scilicet repugnantia ad communicari, et hoc stante illa negatione dependentiæ actualis. Ista autem incommunicabilitas secundum *quid* non requirit entitatem positivam simpliciter incommunicabilem, sed tantum entitatem positivam receptivam negationis dependentiæ actualis, sed incommunicabilitas simpliciter, si alicui negationi conveniat, hoc non est, nisi quia illa consequitur entitatem positivam simpliciter incommunicabilem.

Per idem ad aliam majorem de dependentia, concedo quod si alicui repugnat posse dependere, hoc est propter aliquam perfectionem, vel rationem positivam, sed illa repugnantia non est in creatura, sed sola negatio dependentiæ actualis.

Exemplum, accidenti separato non simpliciter repugnat inhærere, vel posse inhærere, sed secundum quid dici posset ei repugnare inhærere, pro quanto, quod stante illa — Accidenti separato repugnat inhærere secundum quid.

separatione non potest simul stare cum hoc quod inhæreret.

Consimiliter ad illud de proprio, dico quod incommunicabilitas simpliciter est simpliciter propria illi, cui convenit sic incommunicabilitas ; incommunicabilitas autem secundum *quid* non est ei propria, sed tantum quod soli illi convenit.

COMMENTARIUS.

23. (l) *Ad illa igitur.* Ad omnes rationes, quæ probant quod persona dicat entitatem positivam, quia negatio non est propria alicui, nisi per aliquod positivum proprium, dicit
Nota. Doctor quod negatio, ad dependere ad aliud suppositum potest inesse alicui simpliciter et necessario, et talis nunquam inest nisi per aliquod positivum, per quod affirmatio opposita negationi repugnat, sicut dicimus quod negatio lapidis necessario inest Deo per aliquod positivum, cui repugnat affirmatio. Sic similiter negatio dependentiæ actualis ad aliud suppositum necessario convenit personæ divinæ, et hoc per aliquod positivum, cui simpliciter repugnat affirmatio opposita negationi; dependere enim ad aliud suppositum simpliciter et necessario repugnat personæ divinæ, et non nisi per aliquam entitatem positivam in persona divina, quæ est proprietas personalis, et ideo negatio dependentiæ ad aliud suppositum simpliciter et necessario convenit personæ divinæ, et ideo talis negatio non est propria personæ divinæ, nisi per aliquod positivum, sed quando negatio non inest necessario, et tunc est, quando affirmatio opposita non repugnat simpliciter et necessario, talis negatio non requirit aliquod positivum proprium, propter quod insit. Patet, nam negatio albedinis ad lapidem non inest necessario, quia affirmatio opposita non repugnat simpliciter necessario ipsi lapidi, quia tunc lapis non posset esse albus, talis negatio potest dici propria non simpliciter, sed tantum secundum *quid*, quia quando lapis actu non est albus, tunc negatio albedinis actu inest sibi, et tunc quando inest actu, pro illo tunc potest dici propria. Sic dico ad propositum, quod negatio dependentiæ actualis personæ creatæ ad aliud suppositum non inest necessario; patet, quia affirmatio opposita, scilicet actualis dependentia ad aliud suppositum, non necessario repugnat; patet, quia natura humana singularis actu dependet ad suppositum divinum; quia ergo talis negatio dependentiæ actualis non necessario inest, ideo non est propria simpliciter, sed tantum secundum *quid*, quia quando actu inest, actu non dependet ad aliud suppositum. De hoc etiam vide quæ notavi *super primo d.* 3. *q. prima, et super tertio, d.* 1. *quæst.* 1.

SCHOLIUM.

Tres rationes satis fortes, si fides non obstaret, contra possibilitatem Incarnationis ex parte naturæ assumptæ.

De secundo (m) igitur in tertio articulo principali videtur quod naturæ humanæ repugnat dependere ad personam alienam ut sustentantem ipsam. Primo, quia est natura substantialis ; secundo, quia non potest habere aliquid intrinsecum, quod sit sibi ratio taliter dependendi ; tertio, quia intrinsece, sive identice habet 24.
Al. de igitur

rationem non dependendi tali dependentia.

Et primo sic arguitur : Natura substantialis non est nata dare supposito nisi esse simpliciter, et per consequens non præsupponit esse simpliciter ; natura autem dependens ad suppositum alienum præsupponit in eo esse simpliciter, quia esse naturæ propriæ, quæ prius convenit sibi, quam ista natura dependens ad ipsum. Antecedens probatur, natura substantialis est entitas simpliciter, sicut accidentalis est entitas secundum *quid*, et qualis est aliqua entitas formaliter, tale esse tribuit ; sicut igitur natura accidentalis tribuit tantum esse secundum quid, et ideo præsupponit ens simpliciter, ita natura substantialis dat esse simpliciter, et ideo non præsupponit tale esse.

Ex secundo arguitur sic : Omne dependens habet intrinsece aliquid, quod est sibi ratio dependendi ; natura humana non habet, nec habere potest aliquid tale intrinsece, quod sit sibi ratio dependendi tali dependentia ; igitur, etc. Major patet inductive independentia causati ad causam, in quocumque genere causæ ; et probatur ratione, quia nisi in isto sit aliqua ratio dependendi, quæ non est in illo, non magis istud dependet quam illud ; natura autem mea non dependet a Verbo tali dependentia ; igitur nec illa assumpta magis dependet, nisi habeat aliquam rationem dependentiæ sibi intrinsecam. Probatio majoris, non dependens non fit dependens, nec e converso, nisi sit aliqua mutatio ; mutatio autem non habet pro per se termino, nisi aliquam formam absolutam ; si igitur natura sit de novo dependens, advenit sibi aliqua forma absoluta, quæ sit ratio dependendi, et talem etiam amittit, ut terminus *a quo* mutationis fiat de dependente non dependens. Probatio minoris, tum quia natura illa posset deponi nullo absoluto corrupto in ea ; si autem haberet aliquod absolutum, quod esset ratio dependendi sibi propria, oporteret illud corrumpi quando ipsa fieret non dependens ; tum quia naturæ ejusdem rationis competit similis ratio dependendi, et ad similem terminum, vel eumdem terminum, quando non est nisi unicum natum terminare talem dependentiam ; natura autem Christi et mea sunt ejusdem rationis, et meæ non competit aliquid, quod sit ratio taliter dependendi ad Verbum, quia tunc mea violenter subsisteret in propria persona.

Et tertio arguitur sic : Propria personalitas, quæ potest competere huic naturæ humanæ, est realiter eadem sibi ; igitur manente hac natura, manet habens hanc personalitatem ; sed personalitas propria est ratio repugnantiæ ad sic dependere ; igitur, etc. Probatio antecedentis, quia certum est quod huic naturæ humanæ singulari potest competere propria personalitas ; illa autem non potest esse aliud ab ipsa, nec ei accidens, quia accidens non est ratio personandi substantiam, nec potest esse substantia alia ab hac natura, quia nec substantia composita. Patet enim quod una substantia composita non est ratio formalis personalitatis alteri substantiæ compositæ, nec potest esse alia substan-

tia sicut pars, quia non maneret eadem natura composita, nisi maneret eadem utraque pars substantialis.

SCHOLIUM.

Pro resolutione et explicatione hujus articuli describit dependentiam hypostaticam, quæ est dependentiæ naturæ ut communicabilis, ad alienam personam ut incommunicabiliter terminantem ejus dependentiam. Pro quo notat aliquid dici communicabile tripliciter : Primo, ut aliquid idem ipsi, cui communicatur, sic universale communicatur singularibus. Secundo, ut forma partialis subjecto, vel materiæ. Tertio, ut forma totalis supposito, et hoc modo communicatur natura personæ alienæ. Nunc probat non repugnare talem dependentiam naturæ creatæ : Primo, quia ostensum est art. 2. personam divinam terminare posse aliquam dependentiam, et nullam potest præter istam. Secundo, accidens dependet a supposito extrinseco ; ergo et substantia sic dependere potest. Tertio, ex Philosopho. Quarto, accidens accipit aliqualiter modum substantiæ, quando separatur ; ergo et substantia accipere potest aliqualiter modum accidentis, dependendo ad suppositum. Vide alias rationes ad hæc 3. d. 1. q. 1. art. 3. a num. 6.

22. Potest dici quod non est ponenda inter aliqua esse formalis repugnantia, nisi vel in rationibus eorum propriis aliqua repugnantia includatur manifeste, vel necessaria ratione probetur includi, vel sequi ; sed neutro modo est de natura humana, et dependentia ad personam alienam ; igitur ponendum est, quod talis dependentia non est simpliciter impossibilis, quando est ex parte fundamenti. Major probatur, quia quodlibet ponendum est possibile esse, cujus non patet ratio impossibilitatis.

Dependentia hypostatica describitur.

Consimiliter, quodlibet compossibile, ubi non apparet ratio incompossibilitatis. Prima pars minoris declaratur ex rationibus istorum, de quibus est sermo. Ratio autem naturæ humanæ magis patet ; ratio autem illius dependentiæ, de qua loquimur, potest circumloquendo, vel aliqualiter describendo, poni talis : *Dependentia est naturæ, ut communicabilis ad personam propriam alterius naturæ, ut terminantem ejus dependentiam.* Hæc ratio exponatur, primo : Illud quod dicitur *ut communicabilis*, potest aliquid communicari alicui sic, quod illud sit ipsum, quod communicatur, sicut universale communicatur singulari. Alio modo sic, quod illud cui communicatur, sit isto, tanquam formali principio essendi. Et dupliciter, vel ut forma partialis, quæ communicatur materiæ informatæ, et consequenter communicatur composito constituto per ipsam, vel ut forma totalis, sicut quidditas communicatur supposito, ut humanitas Socrati. In proposito intelligitur communicabile tertio modo, scilicet quod sic communicatum sit forma totalis, quam habens dicatur secundum eam esse formaliter tale ; sed proprium suppositum naturæ dicitur hoc modo tale secundum illam, non propter dependentiam, sed magis propter per se identitatem ; sed ad suppositum non proprium potest esse per se identitas. Sed illud quod potest ibi esse quasi supplens vicem identitatis est perfecta dependentia naturæ, et perfecta sustentatio ex parte suppositi, sive terminatio dependentiæ ; tale autem suppositum, quia est per se suppositum alterius naturæ, et istius naturæ dependens, non est per se suppositum, et per se est prius eo quod non est per se, sequitur quod

Tripliciter aliquid communicatur [...]teri.

2. et 3. Phys.

prius habeat naturam propriam quam istam dependentem, quæ est sibi tanquam natura adventitia, vel natura secunda.

23. Et quod naturæ humanæ non repugnet talis dependentia, qualis dicta est, potest sic aliqualiter declarari, ut probatum est in secundo articulo; persona divina potest esse proprius terminus alicujus dependentiæ, non autem dependentiæ, quæ est causati ad causam, nec breviter cujuscumque terminati ad aliquid ratione perfectionis formalis in ipso, sed tantum illius, quæ est naturæ ut communicabilis ad incommunicabile sustentans ipsam; igitur talis dependentia est possibilis in aliqua natura, quia non potest esse possibilitas terminandi dependentiam nisi in aliquo sit possibilitas dependendi; sed hoc non magis repugnat naturæ humanæ quam alteri.

Vide de hoc n. 5. supra. Præterea secundo, quia accidens dependet tali dependentia ad suppositum substantiæ cui inhæret; nunc autem licet ibi conjungatur dependere et inhærere, tamen prior videtur esse ratio dependentiæ quam inhærentiæ, sicut in termino videtur esse prior ratio prioritatis essentialis, propter quam terminat dependentiam, quam informabilis vel susceptivi, secundum quam terminat inhærentiam. Si igitur intelligatur alicui convenire dependentia naturæ, ut communicabilis, et hoc sine inhærentia, non videtur contradictio; sed talis est illa, quæ ponitur in proposito.

...t. c. 19. Confirmatur, quia 2. *Phys.* 5. *Metaph.* *quale* uno modo dicitur differentia substantiæ; igitur modus qualitatis non repugnat substantiæ.

Tertio declaratur sic, accidens potest habere modum substantiæ, licet non perfecte, scilicet quod sibi repugnet dependere ad subjectum, tamen aliqualiter similem, scilicet in non dependendo actualiter, sicut apparet in accidente separato; pari ratione igitur videtur quod substantia potest habere modum accidentis, licet non perfecte, scilicet dependendo et inhærendo subjecto, tamen modum aliqualiter similem, scilicet in dependendo actualiter ad suppositum alienum. Substantia accipit quodammodo accidentis modum.

SCHOLIUM.

Ad rationes contra conclus. num. 22. adductas. Ad primam, etsi substantia det *esse* simpliciter, et primum supposito proprio, non dat sic in alieno. Ad secundam, natura creata habet rationem intrinsecam dependentiæ ad Verbum, non dependentia essentiali, sed aptitudinali, ut optime explicat Doctor, quando autem assumpta est, ultra habet rationem dependentiæ actualis, qua caret non assumpta. Alias rationes contra eamdem conclusionem solvit 4. dist. I. q. I. a num. 16.

Ad illa autem, quæ adducta sunt in contrarium. Ad primum, concedo quod natura substantialis est ad *esse* substantiale, sed non oportet, quod sit primum *esse* suppositi habentis *esse* per ipsam, nisi quando illud est ejus per se suppositum; quando autem est ejus suppositum non per se, sed alterius naturæ, tunc per illam alteram prius habet *esse*. 24.

• al. dat esse.

Et cum accipitur, illud quod dat *esse* simpliciter, non præsupponit *esse* simpliciter in eodem.

Respondeo, aliquod *esse* in se est *esse* simpliciter, et tamen supposito non proprio, non dat *esse* simplici-

ter omni modo. Ad secundum, aliquid potest esse ratio dependentiæ dupliciter : Uno modo, sic quod ipsum necessario consequatur, vel concomitetur dependentia actualis. Alio modo, quod licet ipsum necessario concomitetur aptitudo ad dependendum, non tamen necessario dependentia actualis, sed ipsum, quantum est ex natura sua dependeret, et quando est actualis dependentia convenit secundum ipsum ut proximum fundamentum. Primo modo est dependentia creaturæ ad Deum, quia necessario fundamentum dependentiæ est in actuali dependentia semper. Secundo modo est dependentia causati ad causam secundam, sine qua posset ipsum immediate causari a prima, et ita posset ab illa secunda non dependere actualiter, licet semper haberet aptitudinem ad dependendum. Major igitur rationis vera est, intelligendo de ratione dependendi non præcise primo modo, sed indifferenter primo modo, vel secundo ; nihil plus concludit prima probatio majoris, inducendo de dependentiis causati ad causam.

Ratio dependentiæ, alia essentialis, alia aptitudinalis, prima creaturæ ad Deum, secunda causati ad causam secundam.

25. Secunda vero probatio (n) probat, quod dependens habet aliquam rationem dependendi, quam non habet non dependens ; quod necessarium est, intelligendo per rationem dependentiæ rationem formalem dependendi, quæ est ipsa dependentia, quia sine illa non posset aliquid dependere ; sed intelligendo rationem fundamentalem dependentiæ, secundum quam inest dependentia, sicut secundum albedinem similitudo, non oportet quod illa ratio sit magis in dependente quam in illo, quod non dependet actu, est tamen æque aptum ad dependendum. Exemplum, accidens quando est in subjecto non magis habet talem rationem dependendi, quam quando ipsum est separatum, quia ipsamet natura est isto modo proxima ratio dependendi ; nec oportet ad hoc quod actu dependeat, superaddi actu talem rationem dependendi, sed sola ratio formalis, scilicet actualis dependentia.

Ratio de[...] pendentia fundame[...] talis nor est magi in depen dente quam es non depe[...] dente act[...]

Consimiliter hîc de natura assumpta, et non assumpta.

Tertia autem probatio videtur plus probare, scilicet quod actu dependens habeat semper rationem dependendi fundamentalem, et hoc aliquam entitatem absolutam.

Ad illam igitur propositionem, cui illa probatio innititur, scilicet quod omnis mutatio habet pro per se termino formam absolutam, respondetur per interemptionem, imo motus est secundum *ubi* et ad *ubi*, nec tamen *ubi* dicit aliquam formam absolutam. Qualiter autem non sit hoc contra Philosophum 5. *Phys.* vel 7. dictum est supra, in quadam quæstione de corpore, et *ubi*, etc.

Modus no[...] semper e[...] ad ubi, s[...] pra q. 2 art. 2. et d. 1. q. n. 15.

Minor principalis (o) rationis non est vera eo modo quo major est vera, scilicet intelligendo indifferenter de ratione formali dependendi, vel fundamentali, et hoc necessario fundante actualiter, vel saltem aptitudinaliter ; habet enim natura assumpta rationem formalem dependendi, scilicet ipsam dependentiam et rationem fundamentalem, imo ipsa est proxima ratio fundamentalis dependentiæ, licet non necessario consequatur ipsam talis dependentia actu, sed aptitudine, nec plus

q. 2. art. Idem ali[...] qualiter [...] 13.

probat prima probatio, quia si natura deponeretur, nullum absolutum in ea corrumperetur ; et ita non habuit aliquod absolutum, quod esset necessaria ratio actu dependendi, sed absolutum fuit proximum susceptivum dependentiæ, et sine illa manere potest, sicut sine respectu non necessario consequente potest manere fundamentum absolutum.

Ad aliam probationem dico, quod licet naturæ ejusdem rationis habeant aptitudinem similem ad dependendum, tamen non oportet, quod si una actu dependeat, quod similiter et altera. Patet de accidente conjuncto et separato ; natura autem mea, etsi non actualiter dependeat ad Verbum dependentia prædicta, scilicet ad suppositum hypostatice sustentans, tamen habet aptitudinem, sicut natura illa assumpta habet aptitudinem.

...penden- naturæ suppo- ...m suf- ...icit ut ...ædice- de sup- ...osito.

Ad argumentum principale dico, quod licet non omnis dependentia sufficiat ad verificandam prædicationem dependentis de illo a quo dependet, tamen illa, quæ est naturæ, ut communicabilis ad suppositum, ut hypostatice sustentans eam, sufficit ad verificandam prædicationem naturæ sic dependentis de supposito, ad quod dependet. Patet de accidente sic dependente ad suppositum substantiæ, de quo etiam prædicatur, et sicut prædicatio accidentis de subjecto, licet sit vera, non tamen est per se, sicut esset naturæ de proprio supposito, ita in proposito non est prædicatio per se naturæ humanæ de ipso Verbo.

COMMENTARIUS.

(m) *De secundo igitur in tertio articulo principali.* Hìc Doctor tribus viis arguit, probando quod repugnet naturæ humanæ posse dependere ad personam extrinsecam, ut sustentantem ipsam. Et prima via sumitur ex hoc quod est natura substantialis. Secunda ex hoc quod non potest habere aliquid intrinsecum, quod sit sibi ratio taliter dependendi. Tertia ex hoc, quia intrinsece sive identice habet rationem non dependendi tali dependentia. 24.

Ex prima via arguit sic,* *natura substantialis non est nata dare supposito, nisi esse simpliciter.* n. 21.

Respondet* concedendo quod natura substantialis dat *esse* substantiale, et est primum esse substantiale suppositi illius naturæ, sed quando communicatur supposito alterius naturæ, licet dicat *esse* substantiale simpliciter, et *esse* simpliciter communicatum illi supposito, tamen non est *esse* primum illius suppositi, quia *esse* primum suppositi divini, et intrinsecum est *esse* naturæ divinæ ; respectu ergo proprii suppositi naturæ substantialis non præsupponit aliquod *esse* simpliciter, sed tantum respectu suppositi alterius naturæ. n. 24.

Ex secunda via arguitur sic,* *omne dependens habet intrinsece aliquid, quod est sibi ratio dependendi.* Patet ista inductive in dependentia causati ad causam in quocumque genere, nam causatum effective habet in se aliquam entitatem, quæ est sibi ratio formalis dependendi ad causam. Pa- n. 23.

tet etiam ratione, quia *nisi in isto sit aliqua ratio dependendi*, etc.

n. 24. Respondet* Doctor distinguendo de ratione dependentiæ, quia aliquid potest sic esse ratio dependentiæ, quod ipso posito concomitatur necessario dependentia actualis, et hoc modo entitas creaturæ est immediatum fundamentum dependentiæ actualis ad Deum, ita quod ipsa posita in actuali existentia, necessario concomitatur actualis dependentia ad Deum, quia ipsa creatura quantum ad totum suum *esse* pro quocumque instanti a Deo dependet, quia pro quocumque instanti accipit totum suum *esse* a Deo, ut clare patuit a Doctore *in secundo, dist.* 2. *quæst.* 1. *et in quodlib. quæst.* 12. et ibi vide aliqua singularia, quæ ibi notavi. Posito etiam quod lapis sit causatus a secunda causa, tamen tantum dependet ab illa pro illo instanti quo accipit *esse*, licet principaliter a Deo dependet, tamen pro toto tempore sequente illud primum instans immediate dependet a Deo, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 2. *quæst.* 4.

Secundo, aliquid potest esse ratio dependendi, ita quod licet ad ipsum positum concomitetur necessario dependentia aptitudinalis, non tamen necessario concomitatur dependentia actualis, et hoc modo est dependentia causati ad causam secundam, a qua actu dependet quando causatur, non tamen necessario. Patet, quia posset immediate causari a prima causa, et nullo modo a secunda, tamen ex quo illud causatum habet talem entitatem, cui non repugnat posse causari a causa secunda, ideo ipso posito, necessario habet dependentiam aptitudinalem ad causam secundam. Ad propositum, major primæ rationis est vera loquendo de dependentia, sive de ratione dependendi indifferenter, scilicet primo vel secundo modo, puta quia est talis natura, ideo ad ipsam concomitatur necessario dependentia actualis vel aptitudinalis, quia etiam est talis natura potest sic vel sic dependere, sive actu, sive aptitudine, sive necessario, sive contingenter; et sic concedo quod quia natura humana est talis entitas, ideo non repugnat sibi dependentia actualis ad suppositum divinum.

(n) *Secunda vero probatio.* Dicit Doctor breviter, quod quia natura de non 25.
dependente actu, fit dependens actu, hoc contingit propter aliquod novum sibi pro illo novo, quo actu dependet, sive quod est ratio dependendi, intelligatur ipsa dependentia formalis, quæ est unio realis ad Verbum; hoc modo conceditur quod talis unio realis, sive dependentia, est entitas nova immediata, fundata in natura assumpta. Si autem intelligatur aliquid novum absolutum aliud a natura assumpta, in qua immediate fundatur talis dependentia, negatur hoc, et *in tertio*, *dist.* 1. *quæst.* 1. improbatur subtiliter a Doctore, vide ibi. Et cum probatur per hoc, quod omnis mutatio habet pro per se termino formam absolutam, respondet Doctor negando illam propositionem, et patet instantia, quia motus est ad *ubi*, ut ad terminum, ut patet *quinto Physic.* et tamen *ubi* non est forma absoluta. Et si dicatur quod secundum Philosophum *quinto Phys. text. c.* 10. ad relationem non est motus, Doctor remittit se ad ea, quæ dixit *in tertio*, *dist.* 1. *q.* 1. ubi glossat illam propositionem Philosophi, et ibi vide claram expositionem, quam ibi feci super litteram Doctoris.

(o) *Minor principalis rationis.* Ista minor est ista : *natura humana non habet, nec habere potest aliquid tale intrinsece, quod sit sibi ratio dependendi tali dependentia*, dicit quod illa minor non est vera eo modo, quo major est vera, etc. *Imo ipsa natura humana est proxima ratio formalis dependentiæ, licet non necessario consequatur ipsam naturam talis dependentia actualis, sed tantum aptitudine*, accipiendo tamen aptitudinem non pro inclinatione naturali, quia ut sic tantummodo inclinatur ad proprium suppositum, ut patet *in tertio, dist.* 1. *quæst.* 1. sed prout aptitudo dicit non repugnantiam.

Ad ultimam probationem secundæ viæ, dicit Doctor quod licet natura assumpta, et natura mea, habeant similem aptitudinem ad dependendum, non tamen oportet quod si una actu dependeat ad suppositum divinum, quod similiter et altera, ut patet de accidente actu conjuncto subjecto et de separato, ut in Eucharistia.



QUÆSTIO XX.

Utrum Sacerdos obligatus ad dicendum missam pro uno, obligatus etiam ad dicendum missam pro alio, sufficienter solvat debitum dicendo unam missam pro ambobus?

D. Bonav. 4. *d.* 45. 2. *p. art.* 2. *q.* 3. Rich. *art.* 2. *q.* 3. Dur. *quæst.* 3. Palud. *q.* 2. Gerson, *Alphab.* 25. *lit. c.* Gabr. *in ean. lect.* 27. Soto *l.* 10. *de Just. q.* 2. *art.* 2. cum Scoto negant. Affirmant Cajet. *tom.* I. *opusc. tract.* 3. *q.* 2. *et* 3. *p. q.* 79. *art.* 5. *et quodl.* I. *q.* 18. Sylvest. v. *Missa.* I. *q.* 9. Canus 12. *de loc. c.* 13. Alterum arg. Viguer. *c.* 16. Ang. v. *Missa n.* 52. Cord. *l.* I. *q.* 5. Soto 4. *d.* 13. *qu.* 2. *art.* I. Vide Suar. 3. *p. tom.* 3. *d.* 79. *sect.* 12. Navar. *c.* 25. *n.* 62.

1. Argum. Arguitur quod non, quia qui tenetur ad majus bonum, non satisfacit solvendo minus bonum; sic est in proposito, quia duæ missæ sunt magis bonum quam una. Una etiam missa pro isto est majus bonum sibi, si dicatur pro illo, quam si dicatur simul pro illo et alio.

Ratio opposit. Contra, qui plus solvit, quam illud sit propter quod obligatur, videtur abundanter satisfacere; sed una missa est majus bonum, quam sint illa, pro quibus obligatur duobus, quia bonum Missæ est ex virtute sacrificii; sacrificium autem est infinitum, et infinitis sufficiens. Christus enim qui offertur in illo sacrificio sufficiens fuit quando offerebatur in Cruce ad satisfaciendum pro peccatis; ergo, etc.

SCHOLIUM.

Præmittit missam non tantum ex opere operantis, sed etiam ex operato valere, et non solum virtute meriti particularis, sed etiam virtute meriti Ecclesiæ proficere, alioquin missa mali sacerdotis nihil valeret; quod habeat vim ex operato, tenent fere Catholici omnes, et colligitur in Trid. ss. 22. c. 2. de quo Bellarm. l. I. de missa c. 4.

Hîc (a) præmittendum est unum, hoc, scilicet quod probabile videtur, quod Missa non solum valet virtute meriti, sive operis operantis, sed etiam virtute sacrificii, et operis operati. Vel non solum valet virtute meriti personalis Sacerdotis offerentis, sed etiam virtute meriti generalis Ecclesiæ, in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium, alioquin Missa mali Sacerdotis, qui in illo actu non meretur personaliter, sed demeretur, nulli valeret in Ecclesia, quod reputatur communiter inconveniens, et rationabiliter, juxta illud Joann. 6. *Panis, quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita;* quandocumque 2[illegible] Duple[illegible] lor Mi[illegible]

enim Christus ut summus Sacerdos offert, panis, quem dat, id est, caro ejus, est mundi vita; ex hoc sequitur, quod ad solutionem hujus quæstionis, tria sunt videnda: Primo si missa dicta pro duobus tantum valet isti, sicut si pro eo solo diceretur, et hoc merito personali celebrantis. Secundo, si tantum valet merito generalis Ecclesiæ offerentis. Tertio, si iste simpliciter solvit debitum utrique cui obligatur.

COMMENTARIUS.

(a) *Hîc præmittendum est unum.* Hîc Doctor præmittit: Primo unum necessarium, scilicet quod Missa potest dupliciter valere. Uno modo virtute meriti ipsius Sacerdotis, puta quando Sacerdos existens in gratia offert illud sacrificium pro aliquo, vel aliquibus, tunc Deus acceptat illud, pro quanto offertur a Sacerdote existente in gratia; et si quis Sacerdos cum majori devotione celebrat, vel pro se, vel pro alio, magis meretur, et hoc est quod dicitur communiter, quod Missa valet aliquando virtute meriti operis operantis, sive virtute meriti personalis Sacerdotis offerentis. Secundo valet virtute sacrificii, et hoc operis operati, sive ipsius sacrificii, et est idem dicere Missam valere virtute sacrificii, et ipsam valere virtute meriti generalis Ecclesiæ, in cujus persona per ministrum communem offertur sacrificium; et si hoc modo Missa non valeret, sequeretur hoc inconveniens, scilicet quod Missa mali Sacerdotis, qui in illo actu non meretur personaliter, sed demeretur, quia celebrans in peccato mortali mortaliter peccat, talis Missa nulli valeret in Ecclesia, quod est inconveniens, juxta illud Joan. 6. *Panis quem ego dabo, caro mea est pro mundi vita.* Quandocumque enim Christus, ut summus Sacerdos offert, panis quem dat, id est, caro ejus, est mundi vita; quando ergo Sacerdos offert illud sacrificium, semper offert in persona Christi, sive in persona capitis Ecclesiæ, quod est Christus, et tunc dicitur valere virtute meriti operis operati, scilicet ipsius Christi.

SCHOLIUM.

Oratio (idem est de omni alio opere bono) valet specialissime oranti, generalissime omnibus, et specialiter cui applicatur, alioquin frustra ordinasset Ecclesia speciales orationes pro vivis et defunctis; et constat ex utraque lege veteri et nova, hanc specialem applicationem validam esse. Isaac orat pro Rebecca, Genes. 15. David pro salute filii, 2. Reg. 12. Elias pro filio viduæ, 3. Reg. 17. Christus pro Petro, Lucæ 22. et Ecclesia pro eodem, Act. 12. et Paulus petit ab Ephesiis ut orent pro omnibus generatim, et pro se speciatim, Ephes. 6. et I. ad Timoth. 2. pro omnibus et specialiter pro Rege. De generalissima applicatione patet ex symbolo de communione Sanctorum, juxta quod dixit David Psal. 118. *Particeps ego sum omnium timentium te, et custodientium mandata tua*, et Genes. 18. si reperti essent decem justi Sodomis, parceret eis Deus. De specialissima applicatione patet, quia omne opus bonum est meritorium gratiæ et gloriæ, Matth. 5. *Gaudete et exultate*, et 20. *Voca operarios, etc.* et I. Timot. 4. *Pietas ad omnia utilis habens promissionem vitæ, etc.* Trid. ss. 6. c. 16. et can. 26. de quo Bellarm. lib. 5. de justific. cap. I. 3. et per totum.

De primo est sciendum (b), quod 3.
inter opera meritoria, oratio habet magis rationem meriti applicabilis alteri, quia ipsa de ratione sui est placativa Dei, et reconciliativa rei Deo, et hoc illius pro quo per ipsum orantem specialiter offertur. Potest autem meritum, vel specialiter ora-

Quære Bonav. in 4. d. 15. part. 2. art. 1. q. 4.

Meritum tripliciter applicatur.

tio, in triplici gradu intelligi valere alicui, sive pro aliquo. Uno modo (c) specialissime, et sic semper valet oranti, quando est in gratia ; ipse enim habet motum animi bonum, et elicit opus bonum. Iste motus et illud opus non sic sunt alterius pro quo orat, sicut orantis ; nec potest iste ordinata voluntate sic illud alteri dare, quod non sit suum meritum, quia magis tenetur ex charitate diligere seipsum quam alium ; imo forte non posset dare alteri sic, quin istud esset peccatum. Alio modo generalissime, et sic valet toti Ecclesiæ, nec enim debet orans aliquem de Ecclesia excludere, sed ex intentione habituali omnes includere. Tertio modo (d) scilicet modo medio valet illi, cui per orantem specialiter applicatur ; non enim valet ei specialissime, patet ex primo membro. Sed nec præcise valet sibi generalissime, sicut cuicumque ; tunc enim frustra in Ecclesia essent speciales orationes assignatæ, aliæ pro vivis, aliæ autem pro mortuis, et iterum pro vivis aliis, et aliis, puta benefactoribus, amicis, et aliis, ut patet in orationibus in Missali Romano pro diversis assignatis personis, et statibus, vel congregationibus. Frustra, inquam, essent istæ specialiter assignatæ, quia non plus valerent illis, quam generaliter cuicumque in Ecclesia.

COMMENTARIUS.

2. Inter opera meritoria oratio habet magis rationem meriti.

(b) *De primo est sciendum.* Hîc Doctor præmittit primo, quod inter opera meritoria oratio habet magis rationem meriti applicabilis alteri, quia ipsa de ratione sui formaliter loquendo est placativa Dei, et reconciliativa rei Deo, et hoc illius rei, pro quo ipse orans specialiter offert. Licet enim sint aliqua opera magis meritoria facta in charitate, quam oratio, puta dilectio Dei in se, et dilectio proximi in ordine ad Deum, tamen aliquod opus factum in charitate ex sua ratione formali est magis placativum Dei, et reconciliativum rei, sicut est oratio, qua quis formaliter orat Deum, vel pro se, vel pro alio, aliqua tamen opera facta in charitate sunt virtualiter magis placativa, sicut dilectio Dei intensa in se. Et est simile de dilectione culpæ formali et virtuali, dicitur enim culpa deleri formaliter per pœnitentiam, et dicitur aliquando deleri virtualiter, puta per intensam dilectionem Dei, ut patet a Doctore *in* 4. *d.* 14. *q.* 2.

(c) *Uno modo.* In proposito ergo meritum Sacerdotis celebrantis, et specialiter oratio ipsius in triplici gradu potest valere alicui : *Primo specialissime, et sic semper valet oranti, quando est in gratia.* Sic tamen intelligendo, quod talis oratio sit actu elicita cum debitis circumstantiis, vel quod sit elicita in virtute alicujus actus prioris debite circumstantionati, quia tunc talis actus elicitur a voluntate habente charitatem secundum inclinationem ipsius charitatis, ut patet a Doctore *in* 2. *dist.* 7. et actus elicitus a charitate semper est meritorius, ut patet a Doctore, *in* 1. *dist.* 17. *et supra in quodlib. quæst.* 17. Et hoc est quod dicit Doctor, quod *oratio semper valet oranti, quando est in gratia, quia tunc habet motum animi bonum, et elicit opus bonum. Iste motus animi*, id est, bona intentio, *et illud opus*, elicitum secundum intentionem bonam, *non sunt ita meritoria*

Act… tus … ritat… per … rit…

alteri, pro quo quis oret, sicut ipsius orantis. Patet, quia charitas magis inclinat ad actum meritorium respectu illius in quo est, quam respectu alterius, et habens charitatem magis tenetur velle sibi bonum meritorium, quam alteri, ut satis patet a Doctore, *in tertio, distinct.* 29. et vide quæ ibi exposui. Et hoc est quod dicit hic, *nec potest iste ordinata voluntate, sic illud opus alteri dare, quod non sit sibi meritum, quia magis tenetur ex charitate diligere seipsum quam alium*, nam prima radix meriti primo consistit in affectione justitiæ, non ut moderativa affectionis commodi, id est, quod prima radix meriti primo consistit in dilectione Dei in se et propter se, ut patet a Doctore *in tertio, distinct.* 18. et vide quæ prolixe ibi exposui ; et sicut tenetur quilibet diligere Deum gratuite pro aliquando, ut patet a Doctore *distinct. tertii,* sequitur quod etiam tenetur actu reflexo velle se diligere Deum, et quomodo hoc vide Doctorem *in tertio, distinct.* 28. *et* 29· et magis tenetur se velle diligere Deum meritorie, quam proximum velle diligere Deum, ut patet *in tertio dist.* 29. Sequitur ex hoc quod quilibet tenetur magis velle sibi quæ ad dilectionem Dei in se in hac vita, et ad perfectam fruitionem in alia acquirendam valeret, et per consequens magis tenetur velle actum bonum a se elicitum esse sibi meritum, quam alteri, imo forte non posset dare alteri, privando se illo, quin esset peccatum. Secundo ergo perfectam charitatem debet actum bonum primo velle esse sibi meritum, et magis velle esse sibi meritum, et post alteri, et ideo multi ex ignorantia peccant, dicentes volo quod tale opus meum factum in charitate præcise valeat pro te.

Secundo, oratio celebrantis potest intelligi valere generalissime, et hoc modo valet toti Ecclesiæ, sic intelligendo, quod orans non debet aliquem de Ecclesia excludere, supple a merito orationis, sed ex intentione habituali debet velle valere omnibus de Ecclesia, et de hoc vide quæ notavi, *in tertio, distinct.* 28. *et* 30. 3.

(q) *Tertio modo.* Oratio celebrantis potest intelligi valere quodam modo medio inter modum specialissimum et generalissimum, puta quod quis velit eam valere, non tantum sibi, qui est modus specialissimus, nec tantum toti Ecclesiæ, qui est modus generalissimus, sed specialiter velle valere alicui de Ecclesia, id est, quod quamvis vellet orationem sibi valere, et etiam toti Ecclesiæ, adhuc potest illam orationem specialiter valere alicui personæ determinate in Ecclesia, ita quod talis oratio valeat illi personæ, non tantum quia est membrum Ecclesiæ, pro qua Ecclesia offertur talis oratio, sed quod etiam valeat sibi specialiter, quia specialiter offertur pro illa persona, sive quia determinate applicatur illi personæ, aliter in Ecclesia frustra essent speciales orationes assignatæ, alia pro vivis, alia pro mortuis, etc.

SCHOLIUM.

Missam dictam pro pluribus non tantum valere cuilibet illorum, ac si pro ipso solo diceretur. Primo id quod ex vi missæ correspondet iis pro quibus offertur, est finitum. Secundo, æquale est meritum missæ pro pluribus, et pro uno, oblatæ ; sit ergo ut 100. si pro uno dicatur, habet 100. si pro duobus, non habet nisi 50. ergo, etc. hæc procedit de valore correspondente merito celebrantis.

Habet ergo (e) articulus iste difficultatem specialiter intelligendo 4.

hoc tertio modo. Et potest dici, quod una Missa dicta pro duobus non tantum valet hoc modo isti, quantum valeret si pro eo solo diceretur.

Meritum applicatum pluribus non tantum valet cuilibet, ac si pro ipso solo applicaretur.

Quod ostendi potest sic : Merito finito secundum plenam justitiam adæquate correspondet aliquod præmium determinatum ad certum gradum. Præter autem bonum quod debetur Ecclesiæ generaliter, et præter bonum quod debetur isti oranti specialissime, quæ duo semper includuntur in præmio debito orationi, accipio illud bonum, quod virtute meriti ipsius orantis debetur medio modo ei, pro quo specialiter oratur, illud est determinatum ad certum gradum ; virtute igitur istius meriti non debetur alicui isto modo medio aliquod bonum quod non includitur in isto bono determinato. Si ergo totum illud bonum detur isti tanquam præmium modo medio debitum orationi, nullum bonum debitum orationi isti, dabitur alteri, et per consequens si virtute istius meriti datur aliquod bonum illi, ut debitum isti orationi modo medio, sequitur quod non totum bonum sic debitum datur isti ; ergo, etc.

Confirmatur, quia æquali merito præcise debetur æquale bonum, sive præmium, et hoc in quocumque modo debiti, scilicet generaliter, specialissime, et medio modo ; nunc autem ex æquali devotione celebrans habet opus æque meritorium, loquendo de merito personali. Contingit autem, quod æque devote celebret, quando celebrat pro isto specialiter, sicut quando specialiter celebrat pro utroque simul ; ergo virtute ejus meriti debetur præcise æquale bonum merito hujus missæ dictæ pro uno, et merito illius dictæ pro duobus ; ergo si quando dicitur pro duobus, debetur isti totum illud bonum æquale, sequitur quod virtute illius meriti nihil debetur alteri, quia bonum quod daretur illi alteri, non includitur in bono, quod correspondet adæquate isti merito.

Diceretur ad majorem (f), quod merito æquali tam secundum intensionem, quam secundum extensionem debetur bonum æquale utroque modo ; nunc autem quando quis simul pro duobus orat, licet sit meritum æquale secundum intensionem, sicut quando orat pro uno, tamen est majus secundum extensionem, quia pluribus applicatur, et ideo debetur bonum æque intensive, sed majus extensive, quia utrique.

Præp... vus ... oppo... pro ... ponit ... 4. Pe... Tar...

Similiter respondetur ad primam majorem (g), quod merito certi gradus correspondet bonum determinatum ad certum gradum. Verum est uniformiter accipiendo utrobique, scilicet secundum intensionem, vel utrobique secundum extensionem, sed licet meritum ad plures extendatur, et per consequens præmium pluribus debeatur, non tamen oportet quod intensive minuatur, licet pluribus communicetur.

Hoc declaratur primo sic : Bonum spirituale proportionatur spiritui, et spiritus est ubique totus, et non per partes communicatur ; ergo bonum spirituale communicatur sine divisione, et ita non diminuitur, licet pluribus communicetur.

Hoc etiam ostenditur exemplo, ubi tamen minus apparet quam in proposito. Aliqua quidem corporalia, de quibus minus videtur, quam

de spiritualibus, non minus tamen communicantur, etsi pluribus communicentur. Patet de lumine candelæ simul illuminantis plura illuminabilia, et æqualiter, sicut illuminaret quodlibet istorum per se. Patet etiam in voce, quæ æqualiter simul immutat auditum quemcumque multorum audientium, sicut immutaret unum illorum solum.

Confirmatur tertio responsio per auctoritatem, quæ habetur *de consecr. dist.* 5. *Non mediocriter.* Et notatur ibi Hieronymus, ubi inter alia sic habetur : *Cum pro centum animabus Psalmus vel Missa dicitur, nihil minus quam si pro una qualibet ipsorum diceretur, accipitur.*

COMMENTARIUS.

(e) *Habet ergo articulus iste difficultatem.* Doctor affirmative ponit unam conclusionem, quæ talis est : Bonum quod debetur merito orantis applicato duobus, non tantum valet uni soli, quantum valeret si illi soli applicaretur. Sive sic loquendo præcise de merito celebrantis, quod non applicatur Ecclesiæ, nec sibi oranti, sed quod præcise applicatur alteri, sicut dictum est de merito, tertio modo, sive de merito medio modo, tale meritum Missæ applicatum duobus non tantum valet uni soli, quantum si illi soli applicaretur, et patet. Certum est enim quod meritum ipsius celebrantis est finitum, et per consequens secundum plenam justitiam sibi debetur bonum finitum, puta si tale meritum sit intensum ut quatuor, sibi præcise correspondet bonum intensum ut quatuor, et si bonum esset ut sex, tunc secundum plenam justitiam non esset adæquatum illi merito, sed excederet.

Tota ergo vis istius articuli, an bonum, quod adæquate debetur merito celebrantis, sit præcise tantum bonum uni, quando Missa celebratur pro illo, sicut quando celebratur pro duobus, et patet quod si totum meritum celebrantis est applicatum uni, totum bonum correspondens adæquate illi merito debetur illi soli ; et si totum meritum celebrantis esset æque applicatum duobus, sicut uni, statim sequitur quod minus bonum deberetur duobus quam uni ; patet, quia uni debetur bonum ut quatuor (ut dixi), et si etiam alteri sit applicatum, deberetur sibi bonum ut quatuor, et non præcise idem bonum, quod deberetur primo, quia idem bonum numero non potest simul esse in pluribus ; ergo erit aliud bonum ut quatuor, debitum uni, et aliud bonum ut quatuor, debitum alteri, et sic ista duo bona conjuncta simul sunt majus bonum quam unum solum seorsum sumptum, quia illa plura conjuncta sunt bonum ut octo, et unum eorum est tantum bonum ut quatuor, et per consequens Missa plus valeret dicta pro duobus, quam pro uno tantum, sed dicta pro duobus valet ut octo ; ergo dicta pro uno tantum valebit ut octo, quod est contra præsuppositum, quia suppositum est, quod Missa tantum valeat ut quatuor, et posito quod uni valeret ut octo, tunc ut dicta pro duobus valebit, ut 16. et pro tribus, ut 24. et sic ascendendo ; ergo nunquam tantum valebit dicta pro uno illi uni, quantum valet dicta pro pluribus, quod tamen est

impossibile, scilicet quod valeat pluribus quam uni, loquendo de bono, quod adæquate correspondet merito celebrantis, quia si magis bonum corresponderet dictæ pro pluribus, tunc bonum non esset adæquatum merito Missæ, et hoc est quod dicit Doctor in ratione et confirmatione sequente.

5. (f) *Diceretur ad majorem*. Hîc recitat unam responsionem Præpositivi, qui dicit quod merito æquali tam secundum intensionem, quam secundum extensionem debetur bonum æquale, scilicet intensive et extensive. Sed in proposito quando quis simul pro duobus æque devote orat, sicut pro uno, licet sit meritum æquale secundum intensionem, tamen est majus secundum extensionem, quia pluribus applicatur, et ideo debetur bonum æque intensive.

(g) *Similiter respondetur ad primam majorem*, ubi dictum est quod merito certi gradus correspondet bonum determinatum ad certum gradum, dicit quod *verum est uniformiter accipiendo utrobique*, etc. Licet ergo sit majus extensive quando pluribus communicatur, et minus extensive quando paucioribus, tamen intensive non minuitur, nec augetur, quia si esset bonum communicatum decem, essent decem bona æqualia secundum intensionem. *Hoc declaratur primo sic, quia bonum spirituale proportionatur spiritui*, id est, eodem modo se habet spiritus, cum ergo spiritus sit ubique totus, et non communicetur per partes, cum sit indivisibilis, ergo similiter bonum spirituale communicatur sine sui divisione, et ita non diminuitur, licet pluribus communicetur.

Bonum spirituale proportionatur spiritui.

SCHOLIUM.

Refutat responsiones ad rationes pro conclus. et primo illam, quæ ait meritum non esse æquale extensive, quando pro pluribus, ac quando pro uno offertur, sed bene intensive, quia secundum justitiam pro æquali bono non debetur præmium numerosius, sicut nec intensius, quia plura bona æqualia æquivalent uni majori intensive. Secundo, non liceret orare pro aliquo in particulari, quia si tantum habebit, etiamsi simul oraretur pro omnibus, qui sunt in purgatorio, verbi gratia, ac si pro ipso solo oraretur, charitas ligat, ut pro omnibus simul oremus, quandoquidem id fieri possit, æque facile et sine ullius incommodo vel dispendio. Tertio in amicitia humana facilius meretur quis bonum, vel remissionem culpæ uni quam pluribus. Quarto, voluntas aut imperativa vel elicitiva non habet æqualem effectum in singulis multorum, ac haberet in uno ; ergo idem de meritoria voluntate.

Potest dici, quod ista non impediunt rationes prius positas, quia utraque major istarum rationum est vera simpliciter, tam secundum extensionem quam secundum intensionem, ita quod pro æquali merito non debetur secundum strictam justitiam, bonum numerosius, sicut nec bonum intensius, quia plura bona æqualia æquivalent uni bono majori intensive, et hoc in omni retributione justa et commutatione. Si ergo merito æquali non debetur majus bonum secundum intensionem, nec per consequens plura bona æqualia secundum extensionem, quia sicut ista, si facerent unum, facerent unum majus altero illorum, ita sunt majoris valoris secundum justitiam, quam alterum illorum.

Pro ... li bono ... debet ... num... mercu... sicut ... inter...

Hoc confirmatur, quia alioquin qui vellet orare pro omnibus animabus in purgatorio, intendens quod singulis valeret modo medio, æque

valeret cuilibet sicut si oraret pro una. Et tunc secundum ordinatam charitatem deberet quilibet orare pro quocumque, quia deberet impetrare bonum pluribus, dum tamen hoc posset per eumdem actum sine diminutione boni alicujus eorum.

Dices quod per modum satisfactionis non tantum valet pro pluribus, sicut pro uno, quia pœna debita non relaxatur, nisi aliquid æquivalens solvatur.

Contra (h) tunc aliquis posset impetrare primam gratiam peccatoribus quotcumque, sicut uni, quia hîc non requiritur pœnæ solutio, sed Dei placatio et impetratio boni ab ipso.

Item, sicut plures pœnæ æquivalent uni majori pœnæ, et non relaxantur, nisi per opus satisfactorium majus, vel per plura opera satisfactoria, sic videtur de pluribus bonis impetrandis, quod æquivalent uni majori, et ideo nisi per plura bona, vel unum majus bonum impetrantur; quare etiam non sufficit ad deletionem mali aliquid, sicut sufficit ad impetrandum bonum, imo secundum videtur majus.

'.
ilius
netur
quid
uno
pro
itis.

Confirmatur etiam propositum secundo, quia in amicitia humana dilectus per supplicationem suam meretur majus bonum uni, quam si supplicaret pro multis, nam pro uno exaudiretur ut tantum bonum impetret ei; et si pro multis peteret, vel non pro omnibus exaudiretur, vel non tantum bonum impetraret, et istud est secundum justam legem amicitiæ.

Confirmatur tertio (i), quia voluntas non videtur efficacior, ut est a causa meritoria, quam ut est causa elicitiva, vel impetrativa; imo minus efficax, quia ut meritoria est tantum causa dispositiva habilitans et disponens ad actionem principalis agentis; ut autem est elicitiva, vel imperativa, est causa principalis. Sed voluntas ut est causa elicitiva, vel impetrativa non æqualem effectum causat simul in quolibet multorum, sicut in uno solo causaret, neque enim simul intensa est amicitia ad quotcumque sicut esset ad unum, 8. *Ethic.* nec voluntas æque perfecte intense imperat plures operationes potentiarum inferiorum, sicut unam; minuitur enim intentio voluntatis plures actus inferiores imperantis. Consimiliter videtur, quod voluntas minus bonum intensive mereatur, quando pluribus meretur.

Cum quis habet duo amicos semper unum magis diligit, adeo amicitia perfecta est ad unum.

Et si dicas hoc verum est, quando devotio minuitur ex distractione circa plures, sed si devotio sit æqualis, non oportet quod minus bonum mereatur multis quam uni.

An requiritur in missa cogitatio eorum pro quibus offertur.

Contra, distractio non necessario concurrit ex hoc quod pro pluribus celebratur, quia non oportet celebrantem pro multis tunc de eis actu cogitare, sed sufficit, quod ante recollegerit istos, pro quibus intendit specialiter orare, et intentionem suam talem Deo obtulerit. Ex tunc enim, si tantum in communi eorum memoriam habeat, hoc sufficit, quia Deus oblationem et devotionem suam pro illis acceptat, pro quibus ordinavit prius se velle offerre; et in isto casu verum est quod propter multitudinem attentio actualis ad singulos minuitur, quia non est ad eos, nisi in communi, sed devotionem, quæ est motus mentis in Deum, non oportet minui.

Non minuitur devotio nec attentio, orando pro multis, magis quam si oraretur pro uno.

Exemplum, non minus devote celebrat quis de omnibus sanctis, quam de uno Sancto, quia etsi minus distincte attendat ad quemlibet, tamen attentio ad totam communitatem sufficit ad devotionem, non tantum æqualem, sed majorem, quam sufficeret attentio ad unum eorum, nisi forte ad illum in quo eminenter est illud, quod est materia devotionis ad omnes, qui est solus Deus trinus ; sic quando oratur pro multitudine sive communitate indigente, ut impetretur sibi bonum quo indiget, major compassio potest haberi, et ita majus desiderium impetrandi illud quo indiget, quam si pro uno indigente oraretur, et ita non minuitur ibi devotio, licet minuatur attentio actualis et distincta. Non ergo minus bonum tunc impetrat singulis propter diminutionem devotionis, sed propter hoc solum, quod merito suo correspondet aliquod bonum certum, et hoc in quocumque eodem gradu, scilicet reddendum illi cui valet specialissime, vel illis quibus valet generalissime, vel etiam illi, vel illis, quibus valet medio modo, et per consequens in isto tertio gradu, in quo loquimur, si est major extensio, est minor intensio unicuique.

COMMENTARIUS.

6\.

Considera hæc omnia.

(h) *Contra.* Hîc Doctor arguit, probando quod non concludat de bono, scilicet quod meritum valeat ad bonum, ita uni sicut pluribus, et ita pluribus sicut uni, quia tunc quis sicut aliquo merito potest alicui impetrare primam gratiam, scilicet Baptismalem, ita eodem merito potest omnibus peccatoribus eamdem impetrare, quia hîc non requiritur pœnæ solutio, sed Dei placatio etiam impetratio boni ab ipso, ut patet de peccato remisso per Baptismum.

Item, sicut plures pœnæ æquivalent uni majori, et illæ pœnæ non relaxantur, nisi per plura opera satisfactoria, vel per unum opus majus intensive ; sic similiter videtur cum plura opera meritoria, si simul essent, ut ita esset unum majus intensive quolibet eorum seorsum sumpto, ita debentur eis, vel plura bona, vel unum majus intensive, imo magis videtur quod si plures pœnæ non delentur, nisi per plura opera satisfactoria, vel per unum majus, et non delentur præcise per unum opus satisfactorium adæquatum illi pœnæ, multo fortius uni operi meritorio, cui secundum strictam justitiam correspondet sibi præcise bonum ut quatuor, quod non debeantur tali operi plura bona æqualia, quia illa opera si essent unum, essent majus bonum intensive, et sic secundum strictam justitiam tale bonum excederet opus meritorium.

(i) *Confirmatur tertio.* Ut intelligatur ista ratio, dicitur voluntas causa elicitiva respectu actus, vel imperativa, quando actus secundum substantiam et intensionem vere elicitur a voluntate, vel imperatur, et hoc vel ut a causa totali, vel ut a causa partiali principali, tamen quia hoc modo est principalis causa actus, ut comparatur ad habitum, tenendo quod habitus sit partialis causa actu, de quo dictum est *in primo, dist.* 17. Et dicitur causa meritoria, non quod immediate causet actum meri-

torium formaliter ; patet, quia ratio meritorii, quæ est acceptatio passiva actus a divina voluntate in ordine ad præmium æternum, est a solo Deo, ut patet *supra, quæst.* 17. *et in primo, dist.* 17. Sed dicitur causa meritoria, quia ipsa habens charitatem, vel producit actum secundum inclinationem charitatis, ita quod actus ut sic productus, dicitur dispositio immediata ad sic acceptari, vel quia simul cum charitate producit aliquam entitatem in actu ultra substantiam et intensionem, et bonitatem moralem actus, quæ charitas esset immediata dispositio ad hoc, ut actus sic acceptetur, ut supra patuit, *quæst.* 18. Pro quanto ergo producit illam dispositionem, vel primo, vel secundo modo, dicitur causa meritoria, hoc declarato arguit sic a fortiori : Si voluntas, ut causa elicitiva, non causat æqualem effectum simul in pluribus, sicut in uno solo causaret, ergo nec multo minus, ut causa meritoria, cum ut causa elicitiva, sit simpliciter magis causa ; et quod sic non causet ut elicitiva, patet, quia amicitia non est æque intensa ad quodcumque, sicut esset ad unum, ut patet 8. *Ethic. cap.* 6. Nec similiter voluntas æque perfecte intense simul imperat plures operationes potentiarum inferiorum, sicut si unam solam imperaret, sic consimiliter videtur quod voluntas minus bonum intensive mereatur, quando pluribus meretur.

...re di- ...cau- ...erito- ...a.

SCHOLIUM.

Ad illud, bonum spirituale non dividi, sicut nec spiritus, respondet bonitates plurium spirituum majoris esse valoris quam unius, et utrobique est divisio æquivalens, alioquin non minus esset resuscitare unum quam mille, sed bonum spirituale, nempe remissio culpæ et pœnæ, et largitio gratiarum, divisibile est, esto spiritus substantialis dividi nequeat ; et sic ruit argumentum. Opponit exempla exemplis, quia non æque possum portare duo æqualia, sicut unum. Ad replicam, ostendit etiam in alteratione non æque facile plura moveri, ac unum, nisi adæquentur objecto adæquato moventis, vel contineantur sub eo. Ad exempla de luce et sono, respondet, hæc et similia multiplicant se sphærice, et partes ejusdem sphæræ adæquatæ eodem modo afficiuntur, sive sint paucæ, sive multæ ; si tamen accipias alterius sphæræ partes, istas non afficiunt, et sic exempla sunt ad oppositum, quia in casu nostro, unus pro quo celebratur, est susceptivum adæquatum, quasi sphæra, et sic non se extendet ad alium. Vide solutionem ad replicam hujus, quæ satis difficilis est. Ad argumentum glossæ dat duas claras solutiones.

8. Ad illa in contrarium (k). Ad primum de spiritu, dico quod spiritus, etsi extensive non dividatur, tamen numeraliter spiritus a spiritu distinguitur ; sunt enim singulorum corporum animatorum singulæ animæ, et illæ habent bonitatem naturalem magis extensive, quam una ex eis, imo æquivalentem bonitati magis intensæ secundum illud 7. de Trin. vel 24. *Plus aliquid sunt duo homines quam unus homo.* Et per hoc distinguitur pluralitas in divinis a pluralitate in creaturis, quia plus aliquid sunt hîc duo, quam unum, non sic ibi, unde subdit : *Non major est Pater et Filius simul, quam solus Pater.* Bonitates etiam plures spirituum sunt majoris valoris, et ideo requirunt plura bona, vel unum majus bonum propter quod retribuantur ; non enim qui orando meretur vivificare unum mortuum, eadem ratione æque meretur vivificationem quorumcumque mortuorum. Ita dico quod bonum spirituale communicatur sine divisione quantativa, secundum extensionem ta-

Non major est Pater et Filius simul quam solus Pater.

men communicatur cum distinctione, scilicet aliud alteri, et ita requirit distinctum meritum, propter quod reddatur, et hoc dico æquale intensive.

Contra, saltem (l) bonum spirituale non communicatur per partes ; ergo si virtute hujus Missæ debetur bonum utrique, tanquam unum totale præmium, illud non reddetur per partes, sic, scilicet quod pars dabitur uni, et pars alteri.

Confirmatur, quia qui per spiritum recipit, totum spiritum recipit ; ergo similiter qui aliquod bonum spirituale recipit, recipit ipsum totum.

9. Præmium est divisibile, sed respondet ac si daretur esse indivisibile.

Respondeo, Augustinus 6. de Trin. 8. *In his, quæ non mole magna sunt, idem est majus esse quod melius ;* duo vero bona æqualia sunt meliora altero ; ergo in eis est major bonitas ; majus autem licet non possit actu dividi, tamen habet plura parva sibi æqualia, sicut licet cœlum non posset actu dividi, tamen toti æquantur plura parva, quam medietati, et in illis parvis est distinctio, et pro illo uno magno, licet in se indivisibili, tamen divisibili, vel magis distinguibili in æquivalentia, possent illa multa reddi. Sic hîc tanto merito debetur adæquate tantum, illud in se dividi non potest, sed tamen illi æquivalere possunt multa bona minora, et ita ipsum potest dividi valore, dum pro ipso diversa bona minora distincte reddantur. Non ergo illud bonum spirituale realiter per partes datur, sed datur in multis bonis minoribus, quæ respectu illius boni habent partialem valorem.

Anima an æque per-

Ad confirmationem, si possibile esset eumdem spiritum distribui multis in valore, sicut hîc est possibile de bono reddendo virtute orationis, unicuique minus bonum daretur, et forte etiam realiter spiritus minus communicaretur, si transcenderet suum susceptivum proportionatum, sicut forte anima non æque vivificaret corpus, quantumcumque cresceret, sed passo proportionato æque communicatur ; in proposito receptivum proportionatum bono illi, quod est reddendum pro merito, est una persona, et quod datur illi, datur non per partes.

Contra exempla (m) ista prius posita instatur per alia exempla, quia non æque possum portare duo æqualia sicut unum.

Si dicatur, quod in movendo localiter non æque potest agens in plura et pauciora, tamen in alterando potest, et hoc quando illa plura sunt agenti æque approximata.

Dico quod aliqui motus sunt tales, quibus necessario totum simul secundum omnes sui partes movetur, hoc est, non prius una pars quam alia, sicut est motus localis ; et de hoc intelligitur 5. Met. *Continuum est illud, cujus motus est unus secundum se ; unus autem, cujus indivisibilis, indivisibilis autem secundum tempus ;* si enim moveretur (n) una pars continui, alia non mota solveretur continuitas. Alius est motus, (o) quo non est necessarium totum secundum omnes partes simul moveri, ut est alteratio ; mobile etiam (p) aut intelligitur illud, quod est adæquatum virtuti moventis, vel agentis, ita, scilicet quod non posset simul movere ma-

jus, aut aliquod mobile minus tali adæquato. Est ergo aliqua differentia (q) inter motum localem, et alios motus, quia semper totum continuum secundum se totum est mobile adæquatum moventi, ita quod non aliqua pars ejus sine alia est mobile adæquatum. In motu autem alterationis aliqua pars ipsius mobilis potest esse mobile adæquatum moventi tantæ virtutis, sic quod simul non movebitur nisi tanta pars, sed utrobique (r), imo in motu generaliter verum est quod ab isto movente nihil simul movetur, nisi suum mobile adæquatum, vel quod includitur in illo ; et dico inclusum in illo realiter, sicut aliquid ejus, vel æquivalenter, sicut minus, quod etiam non est pars majoris, potest dici includi in eo, et sic illud quod potest simul movere illud mobile tanquam adæquatum, non potest simul aliud mobile majus movere, nec etiam cum isto aliquod aliud ; potest tamen simul movere duo mobilia, quæ simul juncta non excederent mobile adæquatum, et de talibus verum est quod non minus movet plura quam pauciora, quia non minus movet mobile sibi simpliciter adæquatum, quam mobile minus ipso, quia tunc illud non esset omnino adæquatum ; intelligo adæquatum non sic quod movens secundum totum conatum sui possit illud movere, sed sic, quod cum quantocumque modico conatu potest ipsum movere, tale mobile omnino subjaceret tali moventi, et mobile omnino subjacere moventi potest dici ipsum mobile omnino adæquari passive ipsi agenti. Taliter Cœlum secundum Philosophum est mobile adæquatum Intelligentiæ, quæ, etsi non possit movere majus, tamen posset minus.

...vente mo- ...r nisi mo- adæ- ...tum.

...n est ...s mo- ...plura ...unm, ...bitur.

...æli. ...?l. et ...bi.

11. Ad exempla (s) dico quod passi proportionati agenti potest quælibet pars æque perfici, ita saltem quod una non minus perficitur, si alia perficiatur, quam si sine illa perficeretur, quia enim totum est primo proportionatum agenti, ideo pluralitas partium, quæ includuntur in isto toto, non impedit perfectionem actionis in omnes, sicut nec in totum includens eas ; sed si uni passo proportionato adderetur aliud passum, illud non oporteret æque perfici ab agente, sicut si solum reciperet actionem agentis. Hoc patet in illis exemplis : Lux enim et sonus, et similia, quantum est de se, multiplicant se sphærice ; passum ergo proportionatum tali agenti quantumcumque sit parvum, cum tamen sit sphæricum, includit partes, et illæ, quæ sunt partes ejusdem sphæræ circumstantis lumen, æque illuminabuntur, hoc est, tantum illuminabitur medium secundum unum diametrum ejusdem sphæræ circa candelam, sicut secundum alium ; sed si accipiatur alia sphæra remotior a candela, ambiens primam sphæram acceptam circa candelam, illa non æque illuminabitur sicut prima. Quod ergo dicitur, quod æque illuminantur plura illuminabilia, sicut unum, verum est, quando illa plura sunt partes ejusdem illuminabilis adæquati, puta quando sunt contenta in eadem sphæra sive intra eamdem sphæram respectu illuminantis, ut centri. In proposito autem duo illi, pro quibus oratur, non sunt per se

Pars passi proportionati, non minus perficitur, quod simul aliæ perficiantur.

al. ad circumferentiam.

partes unius, quod sit susceptivum adæquatum boni reddendi virtute orationis, sed uterque per se est susceptivum adæquatum.

12. Contra, quod secunda sphæra minus illuminatur quam prima, hoc est, quia secunda est remotior a luce, non autem quia simul cum secunda alia, scilicet prima, illuminatur ; imo secunda nullum lumen reciperet, nisi prima simul illuminaretur ; ergo non minus recipit hoc unum passum, quia aliud simul recipit, sed quia ipsum est remotius ab agente. In proposito non est talis remotio, sed tantum distinctio recipientium.

Plura mobilia approximata eidem moventi continentur sub mobili adæquato ejus.

Respondeo, duo mobilia posse æque approximari eidem moventi, necessario concludit illa esse mobilia partialia contenta, scilicet realiter, vel æquivalenter in uno mobili adæquato, quod semper est imaginari sphæricum circa centrum ipsius agentis, et quæ etiam sunt in eadem totali sphæra, hoc est, infra distantiam ejusdem axis, illa æque moventur, et alia non æque cum illis.

Ad argum. ex glossa n. 5. positum.

Ad auctoritatem Hieronymi, glossa ponit ibi duplicem responsionem : Una est referens hæc ad ipsum celebrantem, ut sit sensus, nihil minus accipitur, supple pro ipso celebrante, quia sive pro uno, sive pro multis dicatur, semper valet specialissime celebranti, et æqualiter, quando est æque dispositus, et æque ordinate facit hoc, quod facit, hoc est, æque celebratur pro multis quando pro multis, et pro uno quando pro uno.

Alia responsio glossæ est ibi referens ad casum in quo loquitur, quod scilicet non minus valet una missa dicta pro centum animabus cum cordis hilaritate, quam si pro quolibet uno diceretur cum anxietate. Præmittitur enim ibi sic : *Melior est quinque Psalmorum decantatio cum cordis puritate ac serenitate, et etiam spirituali hilaritate, quam totius Psalterii modulatio cum cordis anxietate ac tristitia*, et tunc subditur illud, quod adductum est : *Cum ergo pro centum*, etc. Et hoc secundum fuit forte specialiter secundum intentionem Beati Hieronymi, volentis loqui ad consolationem Monachorum, quod si pro multis tenerentur orare, tamen non oportet tot Psalmos legere, quia vergeret in fastidium ; sed melius satisfit illis, si pro eis dicantur pauciores, et cum hilaritate, melius etiam valet dicenti, si potest stare cum obligatione ejus.

Melior ... brevis ... tio fer... quam ... ga et ... tidio.

COMMENTARIUS.

(k) *Ad illa in contrarium.* Nunc Doctor solvit instantias factas contra conclusionem. 8.

Spir... non e... visib... ita ne... num s... tua

Ad primam de spiritu et bono spirituali concedit similitudinem quoad hoc, quod sicut spiritus non est divisibilis in plures partes, cum non habeat quantitatem molis, ita nec bonum spirituale. Concedit etiam quod sicut idem spiritus numero non potest esse in pluribus corporibus, ita nec idem bonum spirituale potest esse in pluribus potentiis volitivis. Et ultra sequitur quod si plures spiritus, sive plures animæ possent esse in una anima, illa esset perfectior qualibet earum, ita plura bona spiritualia erunt

majus bonum intensive, quam unum solum, et sic argumentum nihil concludit.

(l) *Contra, saltem bonum spirituale non communicatur per partes*, etc.

Respondet Doctor quod licet unum bonum spirituale quantumcumque intensum non sit realiter divisibile in plura bona, cum non habeat partes et partes, potest tamen intelligi dividi in plura bona secundum æquivalentiam, puta si sit bonum intensum ut octo, et sint quatuor bona intensa ut duo; illa quatuor bona æquivalent bono ut octo, quia in illis sunt tot gradus bonitatis, quot sunt in illo uno bono. In proposito, tanto merito debetur adæquate tantum bonum, illud in se dividi non potest, sed tamen illi bono æquivalere possunt plura bona minora, et ita ipsum potest dividi non in se, sed in valore, dum pro ipso diversa bona minora distincta redduntur, et sic posito quod quis celebret Missam pro decem, et merito celebrantis correspondeat adæquate bonum intensum ut viginti, tunc reddentur decem bona illis decem, quæ æquivalent bono intenso ut viginti, et si meritum Missæ tantum applicaretur uni, tunc illi redderetur bonum ut viginti.

9. (m) *Contra exempla ista prius posita instatur per alia exempla, quia non æque possum portare duo æqualia sicut unum*, ergo nec similiter merito Missæ correspondent plura bona æqualia sicut unum, quia sicut plura pondera æqualia faciunt pondus majus excedens virtutem ferentis, ita plura bona æqualia faciunt majus bonum excedens bonum adæquatum merito.

Si dicatur, quod licet in movendo localiter non æque potest agens in plura et in pauciora, quia non æque perfecte potest movere localiter plura pondera æqualia quam pauciora, *tamen in alterando potest* simul plura passa æque tamen approximata, ita perfecte alterare sicut unum illorum.

Dicit Doctor, distinguendo de motu, quia aliquis est motus talis, secundum quem necessario totum corpus quod movetur, simul secundum omnes sui partes movetur, hoc est, non prius una pars quam alia, sicut est motus localis; quando enim aliquod corpus localiter movetur, omnes partes simul moventur; quando enim cœlum movetur in illo tempore, in quo incipit motus, omnes partes cœli simul moventur.

(n) *Si enim moveretur una pars continui, alia non mota solveretur continuitas*, patet, quia si aliquod corpus moveretur localiter, et simul omnes partes non moverentur localiter, sed una pars præcise moveretur localiter, certum est quod non posset moveri, nisi divideretur ab aliis partibus, et sic solveretur continuitas.

(o) *Alius est motus, quo non est necessario totum secundum omnes partes simul moveri, ut est motus alterationis.* Patet, quia aliquod corpus prius alteratur secundum unam partem quam secundum aliam, prius enim calefit secundum unam partem quam secundum aliam.

(p) *Mobile etiam.* Hîc etiam distinguit de mobili quoad adæquationem virtuti moventis, quia quoddam est unum mobile numero, quod sic adæquatur virtuti moventis, quod simul non posset movere majus, aut aliquod mobile minus mobili adæquato, et tale potest simul moveri, sic intelli- 10.

gendo, quod si mobile adæquatum sit ut octo, et sint duo mobilia, quorum utrumque sit ut quatuor, posset agens utrumque movere, quia illa duo simul sumpta non excedunt mobile adæquatum.

Differentia inter motum localem, et omnes motus.

(q) *Est ergo aliqua differentia inter motum localem*, etc. Si enim aliqua pars continui esset mobile adæquatum moventi, tunc per se posset moveri localiter, quod non continget, nisi solveretur continuitas, ut supra patuit. *Sed in motu alterationis aliqua pars ipsius mobilis potest esse mobile adæquatum moventi tantæ virtutis, sic quod simul non movebitur nisi tanta pars.* Patet, quia ignis non simul alterat totum aerem, sed primo et adæquate alterat tanquam partem, qua alterata successive possunt aliæ alterari.

Subtilis doctrina.

(r) *Sed utrobique,* etc. Vult ergo Doctor quod habens mobile adæquatum ut octo, ita quod intelligatur sibi adæquari, sic quod etiam minimo conatu possit illud movere, tunc non posset majus movere, et potens movere ipsum æque faciliter totum movet, sicut et quamlibet partem ejus in eo realiter contentam, quia ponitur quod totum sit adæquatum moventi etiam secundum minimum conatum, et per consequens totum est æque mobile, sicut quælibet pars ejus. Si etiam pars mobilis accipiatur pro mobili minori, quod non sit pars mobilis adæquati, ad mobile adæquatum est æque simul mobilis, sicut mobile minus, non sic intelligendo, quod si mobile adæquatum sit ut octo, et mobile minus sit ut duo, quod non est realiter pars ejus, possit utraque æque simul movere. Sed sic debet intelligi, quod si mobile adæquatum sit ut octo, tunc sint tria mobilia, quorum duo sint ut sex, et aliud sit ut duo, quod æque simul movebit illa tria, sicut unum illorum, quia illa tria simul sunt mobile adæquatum etiam respectu minimi conatus.

(f) *Ad exempla illa.* Nunc Doctor 11
respondet ad illa exempla de voce et de lumine. *Hoc patet in exemplis, lux enim, et sonus, et similia quantum est de se multiplicant se sphærice ;* et dicit *quantum est de se*, quia forte propter impedimentum non possent se multiplicare sphærice, *hoc est tantum illuminabitur medium secundum unam partem ejusdem sphæræ circa candelam, sicut secundum aliam*, et sic totum illud sphæricum æque simul illuminatur, sicut quælibet ejus pars, et omnes partes illius sphærici æque simul illuminantur, sicut quælibet seorsum sumpta propter rationem supra positam. *Sed si accipiatur alia sphæra remotior a lumine candelæ ambiens primam sphæram, illa non æque illuminatur sicut prima.*

Si dicatur, quod hoc ideo est, quia est remotior, nam si esset æque propinqua, æque simul illuminaretur ; in proposito, personæ, quibus applicatur bonum Missæ sunt æque præsentes. Respondet * Doctor quod *duo mobilia, sive passa, æque approximari eidem moventi, sive agenti, necessario includit illa mobilia*, etc. Vult dicere, quod talia mobilia æque approximata si esset possibile, quod simul illuminarentur non se haberent, ut duo mobilia adæquata, quia hoc esset impossibile, sed se haberent, ut duo mobilia partialia realiter, vel æquivalenter contenta in uno adæquato, ut supra expositum est. Sed in proposito illi duo pro quibus oratur non sunt partes

* num. 12

unius nec realiter, nec æquivalenter, quod sit susceptivum adæquatum boni reddendi virtute orationis, sed utrumque per se susceptivum adæquatum.

SCHOLIUM.

Sacerdotem posse applicare virtutem sacrificii his vel illis, probat ex duobus locis Augustini, et ex congruentia, quia in familiis bene ordinatis, ipse Dominus per se non distribuit singulis, sed aliis id committit. Solvit satis clare duas rationes in contrarium allatas.

3. De secundo articulo principali tria sunt videnda : Primo si in potestate sacerdotis sit applicare certæ personæ bonum, quod debetur Ecclesiæ, vel alicui in Ecclesia virtute sacrificii. Secundo, si sacerdos potest illud bonum applicare pro libito voluntatis suæ. Tertio, si valet isti æque, quando applicatur sibi et aliis, sicut si sibi soli applicaretur.

sit in ...estate ...rdotis ...licare ...bum, ...debe- ...E cle- alicui ...sonæ.

De primo (a), videtur quod non, quia instrumentum non habet virtutem applicandi actionem vel effectum actionis ; agentis enim principalis est applicare virtutem et actionem ; nunc autem sacerdos, quantum ad virtutem sacrificii, est mere instrumentum, quia organum inanimatum. Licet enim sit organum vivum, quantum ad meritum personale in celebrando, quia sic mereri est ejus inquantum in se vivit vita gratiæ, tamen quantum ad illud bonum, quod debetur virtute sacrificii, est organum præcise ratione ordinis, et æque provenit effectus iste virtute sacrificii, etiamsi minister in se non vivat vita gratiæ ; ergo, etc.

Secundo sic : Bonum, quod non debetur isti, non habet iste jus alii assignandi vel applicandi ; bonum, quod debetur virtute sacrificii, non debetur sacerdoti inquantum celebrans, sed tantum ipse est nuntius offerens petitionem Ecclesiæ, et bonum, quod virtute sacrificii debetur, non sibi debetur, quia eadem esset virtus sacrificii, si ipse esset in mortali peccato.

Dico tamen, quod in potestate sacerdotis celebrantis est aliquo modo applicare virtutem sacrificii, quod probatur duplici auctoritate : Augustinus in Enchirid. 89. vel 77. *Non est negandum defunctorum animas relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur* ; ergo offerens potest applicare illis sacrificium, et illæ per hoc poterunt relevari.

In potestate sacerdotis est applicare virtutem sacrificii.

Idem in sermone de Cathedra sancti Petri : *Ostendam*, inquit, *qua ratione animas defunctorum juvare possunt, adhibeant pro eis Sanctorum preces, et sacerdotali eos prosecutione Domino commendent.* Juvantur ergo animæ per hoc, quod sacerdos pro eis applicat virtutem sacrificii.

Ad hoc etiam est congruentia una, quia ubi in domo aliqua aliquod bonum est distribuendum diversis secundum eorum exigentiam vel indigentiam, rationabile est quod Dominus domus non immediate singulis distribuat, sed talis distributio alicui, vel aliquibus certis ministris in domo committatur. Ita videtur regulariter in familiis ordinatis ; æque ergo, vel magis debet ita esse in domo Dei, quæ est Ecclesia, quod bonum ibi virtute sacrificii communicandum, non solum Deus distribuat, sed aliquis minister in 14.

Ecclesia ; nulli autem magis convenire potest in Ecclesia quam Sacerdoti sacrificium offerenti, cui sicut convenit determinare intentionem suam, pro quo specialiter offerat, sic convenit sibi dispensatorie vel dispositive determinare, cui virtute sacrificii bonum quod impetratur reddatur.

Ad illa (b) quæ probant quod nullo modo conveniat Sacerdoti applicare virtutem sacrificii.

Ad primum dico (c), quod licet bonum, quod impetratur virtute sacrificii, non impetretur virtute meriti personalis Sacerdotis, sed virtute meriti Ecclesiæ, in cujus persona fit oblatio, et ob cujus gratiam oblatio acceptatur. et ideo quoad hoc, scilicet tale bonum sic impetrandum, Sacerdos, licet sit mere organum, tamen ratione ordinis habet gradum notabilem in Ecclesia, propter quem sibi convenit offerre, et oblationis virtutem determinare, et in hoc non est præcise organum, sed minister et dispensator.

Sacerdos, nuntius sponsæ ad sponsum.

Ad secundum dico (d), quod si bonum reddendum virtute sacrificii non debeatur sacerdoti pro se, debetur tamen Ecclesiæ secundum ejus distributionem, quia ipse ex ordine suo est nuntius sponsæ ad sponsum offerens petitiones specialiter pro determinatis personis, et ita dispensatorie vel dispositive determinans eis illud, quod pro talibus petitionibus reddetur.

COMMENTARIUS.

12. (a) *De primo*, etc. Hìc Doctor videtur expresse tenere quod Sacerdos potest aliquo modo applicare virtutem sacrificii certæ personæ, et per consequens bonum correspondens virtuti sacrificii, sive bonum correspondens merito, quod habetur virtute sacrificii, quod bonum debetur Ecclesiæ, potest certæ personæ aliquo modo applicare, et hoc probat duabus auctoritatibus, quæ patent in littera. Probat etiam quadam congruentia, nam *ubi in domo aliqua aliquod bonum est distribuendum diversis*, etc. *æque ergo, vel magis debet esse ita in domo Dei*, *quæ est Ecclesia*, etc. *nulli autem magis convenire potest in Ecclesia*, *quam Sacerdoti sacrificium offerenti,* etc. ex quo enim potest Sacrificium offerre pro certa persona, ita videtur quod bonum, quod debetur virtute sacrificii, possit applicare certæ personæ dispositive tamen communicando illud ; solus enim Deus effective communicat tale bonum, sed Sacerdos distributive, ex hoc quod producit quamdam dispositionem ad tale bonum communicandum, quæ dispositio est oblatio sacrificii pro certa persona, quia credendum est quod Deus ordinaverit dare aliquod bonum virtute sacrificii illi personæ, pro qua Sacerdos offert illud.

Quomodo Sacerdos possit applicare virtutem sacrificii certæ personæ.

(b) *Ad illa quæ probant,* etc. Nunc Doctor solvit duas rationes factas in principio articuli, quibus probat partem negativam, quarum prima est, scilicet, quia instrumentum non habet virtutem applicandi actionem, vel effectum actionis ; et patet, quia instrumentum, proprie loquendo de instrumento, nullo modo atttingit effectum principalis agentis, ut patet *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. *et* 4. et ultra, quia principale agens utitur instrumento, et non e contra, ideo principali agenti conve-

nit applicare effectum, qui habetur actione instrumenti; sed Sacerdos in Ecclesia respectu boni quod debetur virtute sacrificii, est tantum instrumentum, quia hoc convenit sibi præcise ratione ordinis.

(c) *Ad primum dico.* Respondet Doctor quod licet bonum, quod impetratur virtute sacrificii, non impetretur virtute meriti personalis Sacerdotis, sed virtute meriti Ecclesiæ.

13. Secundo sic arguit, quia bonum quod non debetur isti, non habet iste jus alii assignandi vel applicandi; patet, quia tale non est in sua potestate. Sed bonum, quod debetur virtute sacrificii, non debetur Sacerdoti inquantum celebrans, quia ut sic, est tantum nuntius offerens petitionem Ecclesiæ, et bonum quod debetur virtute sacrificii, non debetur sibi, patet, quia eadem esset virtus sacrificii, si ipse esset in mortali peccato.

(d) *Ad secundum dico.* Dicit Doctor quod etiamsi bonum reddendum virtute sacrificii non debeatur Sacerdoti pro se, debetur tamen Ecclesiæ secundum ejus distributionem, etc. Et vult breviter dicere quod meritum sacrificii tantum ad Ecclesiam pertinet, ita quod oblatio sacrificii dicitur præcise meritoria, pro quanto talis oblatio fit in persona Ecclesiæ, et sic bonum correspondens tali merito, est bonum debitum Ecclesiæ, et Sacerdos celebrans non est causa, nec effectiva, nec dispositiva respectu meriti Ecclesiæ, nec aliquo modo causa respectu boni, ut debiti Ecclesiæ, quia tale bonum præcise debetur Ecclesiæ, pro quanto oblatio sacrificii fit in persona Ecclesiæ, quia enim Deus acceptat Ecclesiam ut sponsam, ideo acceptat oblationem sacrificii factam in persona Ecclesiæ, pro qua oblatione obligat se Deus, ex sua tamen mera voluntate, velle dare tantum bonum. Tamen Sacerdos, quia minister Ecclesiæ potest dispensative, sive dispositive bonum debitum Ecclesiæ specialiter applicare certæ personæ, vel certis personis, et quantum ad hujusmodi dispensationem non dicitur Sacerdos præcise instrumentum Ecclesiæ, sed minister et dispensator boni debiti Ecclesiæ virtute sacrificii, sive virtute oblationis sacrificii, quam talis Sacerdos offert in persona Ecclesiæ; quia ergo habet specialem gradum in Ecclesia, scilicet gradum sacerdotalem, quo in persona Ecclesiæ potest offerre sacrificium, ideo dispensatorie potest etiam applicare illis personis, pro quibus in persona Ecclesiæ offertur sacrificii bonum, quod debetur Ecclesiæ virtute talis oblationis factæ in persona Ecclesiæ. Nota.

SCHOLIUM.

Hæc littera continet aliquot dicta. Primum, obligatus celebrare pro una intentione, si applicuerit eam ad alios, dubium est an tenet. Nihil resolvit, et rationes et auctores stant ab utraque parte, verius puto, licet peccaret offerens pro aliis, ab his quibus debeat, applicationem tamen valere, alioquin administratio Sacramentorum facta quibus non debes, vel contra Superiorum mandata, non teneret. Secundum, applicatio pro ipso celebrante et pro Ecclesia in communi non subsunt determinationi ministri, bene tamen applicatio media pro aliquo, vel aliquibus specialiter. Constat ex Augustino allato et praxi, ac traditione Ecclesiæ. Tertium, ista applicatio media aliquando fit ab Ecclesia instituente, ut Parochi offerant pro suis Parochianis, et alii Sacerdotes pro aliis juxta suas fundationes. Quod vero Ecclesia hoc possit, probat ex Hieronymo. Quartum, applicatio debetur ex justitia iis, qui conferunt ad sustentationem celebrantis. Quintum, obligatus celebrare pro aliquibus, potest secundaria intentione, id est, pro aliquo gradu longe inferiori, applicare pro aliis. Movet duo dubia,

et non resolvit ; primum, an prius parentibus quam Parochianis applicanda Missa ? Secundum, an potius mortuis quam vivis, et peccatoribus quam justis ?

15. An Sacerdos possit pro libito distribuere bonum sacrificii Missæ, et cui libuerit applicare.

De secundo (e) autem in isto articulo, scilicet an possit pro libitu distribuere bonum debitum virtute sacrificii, ita scilicet quod hoc bonum specialiter reddatur illi, cui ipse specialiter applicat virtutem sacrificii, diceretur quod non ; sed ad hoc, quod applicatio sua habeat effectum, oportet quod eam faciat secundum beneplacitum Dei, quia ipse solus est dator illius boni, et secundum suum proprium beneplacitum ; non ergo dabitur illi, cui Sacerdos applicat, nisi Sacerdos in applicando conformet se voluntati datoris.

Contra hoc, nullam videtur ille habere auctoritatem applicandi vel assignandi aliquod bonum alicui, cujus applicatio nunquam tenebit, nisi fiat secundum voluntatem alterius, de qua iste regulariter non potest habere certitudinem. Sed Sacerdos celebrans non potest habere certitudinem determinatam de voluntate divina, cui velit dare bonum reddendum virtute sacrificii, quia nec regulariter hoc Deus revelat in speciali, nec ex Scriptura habetur doctrina de hoc, nisi multum remota et universalis, quæ non sufficit ad sciendum voluntatem divinam in speciali respectu hujus personæ, vel illius ; ergo si nunquam applicatio facta per Sacerdotem haberet effectum, nisi esset facta secundum beneplacitum divinum, sequeretur quod Sacerdos nullam haberet auctoritatem applicandi virtutem sacrificii, nisi multum in universali.

16. Applic[atio] pro ce[le]brante e[t] commu[ni]... sunt de[ter]minat[æ].

Potest ergo dici (f) quod ubi habetur doctrina certa de applicatione, ibi est sic facienda, ita scilicet quod si contrarium fiat, forte nec ei cui applicatur, valet, et applicanti nocet, quia peccat. Cum autem oratio possit (ut dictum fuit in principio primi articuli) alicui tripliciter applicari scilicet specialissime, generalissime, et modo medio inter ista, scilicet specialiter, licet non specialissime. Prima autem applicatio determinata est, quia semper fit ipsi oranti. Secunda etiam determinata est, quia semper fit toti Ecclesiæ ; et has duas determinationes facit regula charitatis, quæ debet esse potissime ad seipsum, et generaliter ad omnem proximum. Tertia applicatio, scilicet media, aliquando ut determinata est ex institutione sive ordinatione Ecclesiæ, quæ in diversis parochiis instituit diversos Sacerdotes Parochiales, qui tenentur officiare Ecclesias, et celebrare specialiter pro suis parochianis ; consimiliter in diversis collegiis partialibus sunt diversi Sacerdotes instituti ad offerendum sacrificium altaris, et specialius semper pro illis, qui sunt in tali collegio. De hoc potest accipi illud 7. *q.* I et notat Hieronymus ad Rusticum monachum : *In apibus princeps unus, grues sequuntur unam. Roma autem condita duos fratres reges simul habere non potuit.* Et sequitur, *singuli Ecclesiarum Episcopi, singuli Archidiaconi, et omnis Ecclesiasticus ordo suis rectoribus regitur.* Hæc ille. Nec tantum requiruntur rectores in Ecclesia ad

correctionem faciendam, sed ad reconciliationem faciendam peccatorum per orationem Ecclesiæ, et hostiam salubrem.

17. Con. Trid. Sess 25. c. 4. de Ref.

Similiter videtur determinari applicatio ex justitia, et hoc illis, qui provident, vel providerunt ministris de necessaria sustentatione. Hoc modo multi dotaverunt Monasteria et Ecclesias solemnes collegiatas, vel minores Ecclesias, ad hoc ut ministri in talibus Ecclesiis teneren-tur celebrare pro illis, et pro illis pro quibus ipsi intendebant eos obligare. Et est obligatio rationabilis, ut qui recipit eleemosynas temporales refundat pro eis suffragium spirituale orationis et oblationis, sicut de temporali beneficio refundendo pro spirituali beneficio prædicationis, ait Apostolus I. Cor. 9. *Si nos vobis spiritualia seminamus, magnum est si carnalia vestra metamus?* quasi diceret, non. Ex quo ergo licitum est, imo rationabile, quod eleemosyna requirat orationem, ille, qui cum eleemosyna sua imponit obligationem orandi pro se, rationabiliter facit, et ita ista eleemosyna ad quemcumque succedentem semper transit cum onere sibi imposito; nullus tamen præsumitur se, et suum collegium sic alicui obligare, quod non posset de cætero alteri aliqua suffragia committere vel promittere, et ita præsumitur obligatio fieri secundum intentionem obligantis, præcise tamen secundum notulam, licet non sit hæc obligatio nisi promissoria.

Obligati ad celebrandum pro aliis, non possunt celebrare pro aliis.

Isti vero, quorum orationes et oblationes sunt sic determinatæ cæteris personis, non possunt eas pro libitu aliis applicare, quia facerent injustitiam subtrahendo debitum illis, quibus jam sunt obligati, et intelligo si applicarent aliis, ita specialiter sicut ipsis, et hoc aliis quibus non æque obligantur, si quidem illa applicatio medio modo potest habere multos gradus. Exempli gratia, ponantur tres, et semper ipsa plus valet ei, cui fit in priori gradu, puta si quis sic intendat, quod quantum potest oblatio valere alicui alii ab offerente, tantum valeat ipsi A, et tunc post ipsum A, quantum valere potest alicui alteri, valeat ipsi B, et post B ipsi C, et hoc sive per A intelligatur una sola persona, sive multæ, pro quibus vult in eodem gradu orare. Esto igitur, quod ex ordine Ecclesiæ, vel ex beneficio recepto, tenetur quis offerre medio modo, et hoc in primo gradu pro uno, non præjudicat tamen illi, si medio modo in secundo gradu offerat, vel applicet virtutem oblationis alii, et in tertio gradu tertio, et sic de quibuscumque gradibus, quia nunquam applicatio facta in gradu posteriori subtrahit aliquid illi cui facta est in gradu priori.

(g) Cui autem fieri debet applicatio, et in quo gradu, dubium est, an scilicet curatus debeat prius applicare oblationem suo parochiano, quam patri vel matri. Videtur enim quod de lege naturæ obligatur parentibus, et illi legi præjudicare non potest positiva obligatio, nec quisquam recipiens obligationem debet velle sibi sacerdotem obligari contra rectum ordinem legis naturæ, et ita interpretandum est, quod nunquam voluit sacerdotem sibi sic obligari, quin posset libere reddere 18.

An curatus debet potius pro patre celebrare, quam pro parochiano. D. Thom. 2. 2. q. 26. art. 9. ad 3. Parentes omnibus in ordine charitatis prætert.

semper patri et matri illud in quo eis tenetur.

Sed contra, pater et mater si sint parochiani alterius sacerdotis, habent eum obligatum ad orandum pro se sicut pro subditis, et videtur quod obligatio ista spiritualis filiationis prævaleat quantum ad efficaciam.

(h) Alii autem sunt Sacerdotes in Ecclesia non habentes Curam, nec etiam Cappellaniam, vel Præbendam, ratione cujus sit eorum oblatio applicata certæ personæ, vel certis personis, et tales magis possunt libere pro suo beneplacito applicare; debent tamen applicationem suam conformare beneplacito summi Sacerdotis, quantum possunt de illo verisimiliter conjicere vel concipere, quod difficile quandoque est percipere in speciali de hac persona, vel illa. Probabilius autem concipitur magis in communi, puta parentibus, benefactoribus, principibus et prælatis, juxta illud Apostoli I. ad Timot. 2. cap. *Obsecro ergo primo*, etc. Pro mortuis etiam juxta illud 2. Machab. 12. *Sancta ergo et salubris est cogitatio pro defunctis exorare.*

19. Et adhuc sistendo etiam sic in communi, dubium est, quibus debet offerens medio modo applicare beneficium, et hoc in gradu priori, et quibus in gradu posteriori, nam in aliquibus est major indigentia, sicut in mortuis, qui non possunt pro se mereri quam in vivis, et in peccatoribus quam in justis, qui per gratiam propriam quam habent, possunt mereri, non sic peccatores, et magis indigenti videtur justum prius subvenire, tamen ex alia parte videtur major utilitas. Utilius est enim viatori gratiam augeri, et ex consequenti merita, quam mortuo solam pœnam remitti, ubi non augetur gratia nec crescunt merita. Videtur etiam quis magis obligatus fratri suo existenti in charitate quam peccatori, qui nec Deum diligit, nec a Deo diligitur, sicut justus, et debeo magis diligere eum, quem Deus diligit, et qui Deum diligit, quam illum qui contrario modo se habet. Tutius ergo videtur applicationem facere generalem talem: *Digneris, Domine, oblationem istam specialiter acceptare pro illis pro quibus nosti me teneri specialiter offerre, et in illo gradu in quo nosti me teneri pro eis.* Et si in speciali determinetur ad aliquem, vel aliquos, tutius est, quod fiat sic sub conditione *si tibi placet.*

Modus diligendi proximum.

COMMENTARIUS.

(e) *De secundo autem in isto articulo.* 1. Nota quod in isto articulo Doctor dubitative loquitur, ex una parte videtur tenere quod Sacerdotes in Ecclesia non habentes Curam, nec Cappellaniam, et hujusmodi, quod possint applicare bonum ad libitum, et ex alia parte videtur tenere, quod non ad libitum, sed tantum ad beneplacitum Dei, quia ipse plus est dator illius boni. Et contra hoc secundum arguit Doctor, quia tunc Sacerdos nullam applicandi bonum alicui posset habere auctoritatem, quia celebrans non potest habere certitudinem determinatam de voluntate divina, cui ipsa velit dare bonum reddendum virtute sacrificii, quia nec regulariter hoc Deus

revelat, cui scilicet in speciali velit dare tale bonum.

(f) *Potest ergo dici.* Hic Doctor ponit duas conclusiones : Prima est, quod ubi habetur doctrina certa de applicatione talis boni, ibi applicatio est sic facienda est, quod si contrarium fiat, forte nec ei cui applicatur valet, et applicanti nocet, quia peccat. Cum autem oratio possit (ut dictum fuit in principio primi articuli) alicui tripliciter applicari, scilicet specialissime, generalissime, et modo medio inter ista, scilicet specialiter, licet non specialissime, sic in proposito, bonum, quod debetur Ecclesiæ potest tripliciter applicari, scilicet specialissime, generalissime et specialiter. Primis duobus modis tale bonum semper intelligitur applicatum, nam oblatio sacrificii facta a Sacerdote in persona Ecclesiæ est meritoria boni debiti Ecclesiæ, et virtute talis oblationis bonum debetur Ecclesiæ, et tale bonum semper intelligitur applicatum toti Ecclesiæ; secundo, ipsi celebranti; tertio illis pro quibus Sacerdos in persona Ecclesiæ offert sacrificium, non quod idem bonum numero detur toti Ecclesiæ, et celebranti, et aliis, sed sic debet intelligi, quod quando Sacerdos celebrat, et offert sacrificium in persona Ecclesiæ, debet illud offerre pro tota Ecclesia, et pro se, et pro aliis, et tunc Deus communicat bonum debitum toti Ecclesiæ, et aliquod ipsi Sacerdoti, et aliquod alii personæ, pro qua offert.
ota. Prima ergo applicatio et secunda respectu boni debiti Ecclesiæ semper est determinata, et tertia applicatio videtur aliquando determinata ex institutione Ecclesiæ, aliquando non. Primo modo videtur ista determinatio esse ex hoc, quod Ecclesia in diversis Parochiis instituit diversos Sacerdotes, qui tenentur officiare Ecclesias, et celebrare specialiter pro suis Parochianis, sic quod eis applicent non tantum bonum Ecclesiæ, ut supra dixi, non specialissime, nec generalissime, sed specialiter, sed etiam quod debetur merito personali non specialissime, nec generalissime, sed tantum specialiter, sive in modo medio, et sic patet littera.

(g) *Cui autem fieri debet applicatio,* 15.
etc. Dicit Doctor quod de lege naturæ videtur magis obligari parentibus, et illi legi præjudicare non potest positiva obligatio, nec quisquam recipiens obligationem debet velle sibi Sacerdotem obligari contra rectum ordinem legis naturæ, et ita interpretandum est, quod obligans Sacerdotem, nunquam voluit Sacerdotem sibi sic obligari, quin Sacerdos possit libere reddere semper patri et matri illud in quo eis tenetur. Posito etiam quod Pater et mater sint Parochiani alterius Sacerdotis, qui tenetur pro eis offerre sacrificium, sicut pro aliis Parochianis, adhuc videtur dicendum, quod magis teneatur patri et matri, quia jus naturæ sic obligat, loquendo tamen de jure naturæ large sumpto, ut patet *in tertio, distinct.* 73.

(h) *Alii autem.* Secunda conclusio est, quod loquendo de aliis Sacerdotibus non obligatis, modo supradicto, tales, etsi magis possint pro suo libito applicare bonum, etc.

SCHOLIUM.

Missa non tantum valet virtute sacrificii applicata multis, sicut si uni soli applicaretur. Suadetur ut conclusio primi art. num. 2. Per virtutem sacrificii, seu meritum Ecclesiæ, intelligit Doctor id quod correspondet oblationi independenter a bono motu celebrantis, quod

idem est ac opus operatum, ut constat ex Doctore in initio quæst. num. 2. falluntur ergo, qui dicunt eum sensisse nullum fructum correspondere ex opere operato. Explicat quomodo bonum reddendum virtute sacrificii correspondet merito Ecclesiæ militantis, et non celebrantis, neque bono contento in Eucharistia præcise, quia hoc est æquale, quando servatur in pyxide ; meritum autem Ecclesiæ est finitum, et ideo bonum ei correspondens finitum est, et consequenter, quo pluribus applicatur, eo minus singuli accipient. Et si dicatur, quod missa acceptatur voluntate Christi instituentis, offerentis, et acceptationem dantis, adhuc, meritum finitum erit ; et hoc est fundamentum hujus conclusionis. Vide Doct. 3. dist. 19. et Scholium nostrum ibi ad num. 7. ubi docet etiam meritum Christi non fuisse intrinsece et simpliciter infinitum, quia fuit a principio finito, et pro finitis, et ad finita acceptatum, tamen extensione et extrinsece fuit infinitum, quia a persona infinita, et syncategorematice pro infinitis sufficienter acceptatum est ; et hoc sensu intelligitur extra v. Unigenitus de pœnit. et rem.

20. *Declaratio quæsiti præcipui.* De tertio (i) autem in isto articulo dici potest, sicut in præcedenti articulo, quod scilicet missa non tantum valet virtute sacrificii applicata pluribus in eodem gradu, sicut si uni soli applicaretur. Hoc declaratur simili ratione, qua prius, quia bonum quod debetur virtute sacrificii, correspondet, secundum plenam justitiam, alicui merito in Ecclesia ; illud meritum est finitum, et certi gradus ; ergo sibi secundum justitiam plenam adæquate correspondet bonum certi gratus reddendum, ita quod nihil reddetur virtute sacrificii nisi illud, vel inclusum in illo ; ergo si totum illud reddatur isti, nihil virtute sacrificii reddetur illi, quia quod daretur illi, nec est istud bonum quod datur isti, nec includitur in illo, ut aliquid ejus, et per consequens ex opposito consequentis, si virtute sacrificii aliquod bonum detur illi; non totum datur isti, quod debetur virtute sacrificii ; daretur autem ei totum in medio gradu, si sibi soli specialiter applicaretur ; ergo, etc.

Bonum quod correspondet merito Ecclesiæ.

Ista autem ratio posset habere instantias, quæ positæ sunt in primo articulo, et consimiliter solverentur.

Sed hîc est (k) quoddam dubium 2.
speciale, nam ibi patet cui merito finito debet correspondere bonum reddendum, quia merito personali celebrantis. Non ita patet hîc, cui merito correspondet bonum reddendum virtute sacrificii. Et dici potest, quod non correspondet præcise bono contento in Eucharistia ; illud enim bonum æquale est, quando Eucharistia servatur in pyxide, et tamen non tunc æquivalet Ecclesiæ, sicut quando offertur in Missa, et sive hoc indistincte dicatur oblatio Eucharistiæ, sive sit consecratio, sive perceptio, sive oblatio, vel operatio aliqua Sacerdotis in persona Ecclesiæ. Ultra ergo bonum contentum in Eucharistia, requiritur oblatio Eucharistiæ. Ista non est accepta nisi sit offerentis accepti, juxta illud Gen. 4. *Respexit Deus ad Abel, et ad munera ejus*, prius ad Abel, quam ad munera ; et juxta illud Lucæ 21. *Vidua hæc paupercula plures, quam omnes misit*, quia ex voluntate magis accepta ; et Gregorius in homil. super illud Matth. 4. *Ambulans Jesus*, etc. *Nec pensat Deus quantum in ejus sacrificio, sed ex quanto deferatur affectu.* Unde si Judæus obtulisset Patri Christum volentem, vel non volentem, non fuisset ista oblatio ita accepta a Patre, sicut quando Christus sponte se obtulit, imo non fuisset accepta, juxta illud Ecclesiast. 34. *Qui offert*

al. ita bon...

Inte... nem ... Deus ... op...

sacrificium ex substantia pauperis, quasi qui victimat filium in conspectu patris.

22. (l) Ex istis patet quod sicut Eucharistia non præcise ratione rei contentæ plene acceptatur, sed oportet quod sit oblata, sic nec plene acceptatur oblata, nisi ratione bonæ voluntatis alicujus offerentis ; non autem præcise ratione ipsius voluntatis celebrantis, quia hoc pertinet ad meritum personale, non ad virtutem sacrificii, nec immediate ratione voluntatis ipsius Christi offerentis, quia Christus etsi hìc offeratur ut contentus in sacrificio, non tamen hìc immediate offert sacrificium, juxta illud Hebr. 9. *Neque ut sæpe offerat semetipsum*; et ibidem : *Christus semel oblatus est*, supple a seipso offerente, alioquin videretur, quod unius Missæ celebratio æquivaleret passioni Christi, si idem esset offerens immediate, et oblatus. Certum est autem (m) quod Missa non æquivalet passioni Christi, licet specialius valeat, pro quanto ibi est specialior commemoratio oblationis, quam Christus obtulit in cruce, juxta illud Lucæ 22. et 1. Cor. c. 2. *Hoc facite in meam commemorationem*, quia fit Missa tam repræsentando illam oblationem in cruce, quam per eam obsecrando, ut scilicet per eam Deus acceptet sacrificium Ecclesiæ. Obsecratio etiam communiter fit per aliquid magis acceptum ei, qui rogatur, quam sit sibi supplicatio obsecrantis. Patet in exemplis communiter ; si enim supplico ut per salutem, vel pro salute animæ patris hoc mihi facias, suppono tibi magis acceptam esse salutem ejus, quam supplicationem meam ; unde propter illam acceptam volo supplicationem meam acceptari, *et propter quod unumquodque, et illud magis.*

[...]sa repræsentat oblationem crucis, per eam obsecrat [ac]ceptetur. [...]no pos[...]orum I. c. 5.

Sic ergo patet (n) quod Eucharistia oblata acceptatur non ratione voluntatis Christi ut immediate offerentis, ratione ergo voluntatis Ecclesiæ generalis, illa autem habet rationem meriti finitam, et esto quod acceptaretur ratione voluntatis Christi ut offerentis, hoc est instituentis oblationem, et dantis sibi valorem, et acceptationem, tamen non æquivaleret, nec acceptaretur sicut passio Christi, et ita esset meritum finitum, cui correspondet bonum debitum virtute sacrificii.

Sed cum acceptetur (o) ratione voluntatis generalis Ecclesiæ, numquid simul Ecclesiæ triumphantis et militantis ? Non videtur, imo istud sacrificium est proprium Ecclesiæ militanti, sicut et Sacramentum in quo est sacrificium. 23.

Oblatio sacrificii fit nomine Ecclesiæ militantis tantum.

Contra, si est solius Ecclesiæ militantis, ergo si nullus viator esset in gratia, virtus sacrificii esset nulla ; et si unus solus esset in gratia, æquaretur merito personali illius. Qualiter etiam modo ad meritum istud concurrit motus illius, qui nihil cogitat de oblatione, cujusmodi est alius a celebrante, nec assistens sibi. 24.

Dici potest, quod est in eo motus virtualis, vel saltem habitualis, quo vult Deum acceptare preces Ecclesiæ. Propter ista argumenta dici potest sicut dicitur, respondendo ad argumentum principale hujus quæstionis in fine. Additio.

Secundo dicitur, quod istud meritum est ad meritum passionis Christi, non quod nunc Christus mereatur, sed quia

quando passus est, meruit quod istud meritum esset ad meritum illud applicabile.

Leuch. ponit ut textum. *Tertio dico pro prima instantia, quod nunquam erit Ecclesia militans sine aliquo, qui sit in charitate ex ordinatione Dei, juxta illud dictum Christi.* Luc. 22. Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.

COMMENTARIUS.

16. Quomodo valeat missa. (i) *De tertio autem in isto articulo dici potest*, etc. Dicit Doctor quod bonum debitum virtute sacrificii plus valet applicatum Petro, quam si applicaretur sic Petro et aliis, et loquor de bono debito Ecclesiæ non specialissime, nec generalissime, sed tantum specialiter, sive medio modo accepto. Et quod plus valeat soli Petro, et simul Petro et aliis, probatur eisdem rationibus, quibus in primo articulo principali probatum est de bono debito merito personali ipsius celebrantis.

(k) *Sed hîc est quoddam dubium speciale*, scilicet an meritum, quod est virtute sacrificii sit infinitum, et per consequens bonum debitum tali merito sit etiam infinitum. Dicit Doctor primo, quod *bonum correspondens merito Ecclesiæ non correspondet præcise bono contento in Eucharisita*, id est, quod bonum debitum merito Ecclesiæ non est præcise tantum bonum quantum est Christus contentus in Eucharistia, quia loquendo de tali bono, æquale est etiam quando Eucharistia servatur in pyxide, quia ut ibi ita perfecte Christus continetur, sicut quando Eucharistia est in manibus Sacerdotis, et tunc bonum debitum Ecclesiæ virtute sacrificii non plus valet Ecclesiæ quando, Sacerdos offert sacrificium in persona Ecclesiæ, quam quando Eucharistia servatur in pyxide. Secundo dicit, quod ultra bonum contentum in Eucharistia, quod expresse correspondet Ecclesiæ aliud bonum, quod sibi debetur virtute oblationis sacrificii indistincte loquendo de oblationes, sive scilicet intelligatur ipsa consecratio, sive perceptio sacramenti, sive oblatio, vel operatio aliqua Sacerdotis in persona Ecclesiæ. Et addit, quod nunquam talis oblatio est Deo accepta et ordinata ad bonum reddendum Ecclesiæ, nisi sit offerentis accepti, et per consequens existentis in gratia, et hoc probat multis auctoritatibus. Ex hoc sequitur quod oblatio facta ab existente in peccato mortali non est meritoria, nec Deo accepta, nec ad aliquod bonum ordinata a Deo reddendum, nec sibi, nec Ecclesiæ, quia tunc talis offerens non mereretur, sed magis demereretur. No.

(l) *Ex istis patet, quod sicut Eucharistia non præcise ratione rei contentæ plene acceptatur, sed oportet quod sit oblata*, videlicet a Sacerdote potestatem habente specialiter offerendi verum sacrificium, ut minister Ecclesiæ, *sic nec plene acceptatur oblata*, supple, ut sit meritoria, *nisi ratione bonæ voluntatis alicujus offerentis.* 1

(m) *Certum est autem, quod Missa non æquivalet Passioni Christi*, quia talis Passio oblata a Christo quoad sufficientiam fuit meritoria, etiam pro infinitis, et quoad efficaciam fuit singulariter meritoria quoad prædestinatos, ut patet a Doctore *in tertio, dist.* 19.

(n) *Sic ergo patet quod Eucharistia oblata acceptatur non ratione voluntatis Christi, ut offerentis*, etc. Ex quo ergo N.

meritum, quod habetur virtute sacrificii, sive ratione voluntatis generalis Ecclesiæ offerentis sacrificium, sive ratione voluntatis Christi offerentis et instituentis tale sacrificium, tale meritum est finitum, et per consequens certi et determinati gradus, sequitur quod bonum correspondens tali merito secundum strictam justitiam erit finitum, et certi ac determinati gradus, sive loquendo de bono applicato specialissime, sive generalissime, sive specialiter, et per consequens patet quod bonum debitum virtute sacrificii specialiter, sive medio modo plus valet Petro, si sibi soli applicetur, quam sibi valeat si simul sibi et alii applicetur. Et quod dicit de merito passionis Christi, non vult Doctor quod meritum passionis Christi sit formaliter infinitum, etiam acceptatum cum omni circumstantia ad suppositum divinum, ut subtiliter probat Doctor *in tertio*, *dist.* 19, et hoc loquendo intensive; tamen extensive potest esse infinitum, pro quanto Deus potuit acceptare illam passionem pro infinitis personis, ut patet. Sive ergo tale meritum sit intensive finitum, vel infinitum, vel etiam extensive, adhuc passio Christi oblata ab ipso est simpliciter magis meritoria, quam Eucharistia etiam oblata ab ipso Christo.

meri- passio- Christi it infi- tum.

(o) *Sed cum acceptetur.* Addit etiam Doctor quod talis oblatio præcise acceptatur a Deo ratione voluntatis Ecclesiæ militantis, et non triumphantis.

Contra, si est solitus Ecclesiæ militantis, ergo si nullus viator esset in gratia virtus sacrificii esset nulla. Respondet Doctor quod si sic esset, virtus sacrificii minime valeret Ecclesiæ, tamen non sic est, quia nunquam erit Ecclesia militans sine aliquo qui sit in charitate, et hoc ex ordine Dei, juxta illud Lucæ 22. *Rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua.*

Arguit etiam, quia si acceptaretur ratione voluntatis Ecclesiæ militantis, sequeretur quod si unus solus esset in gratia, quod bonum debitum Ecclesiæ æquaretur merito personali illius existentis in gratia; patet, quia si meritum personale sit ut octo, ipsius celebrantis existentis in gratia bonum correspondens erit ut octo. Cum ergo bonum debitum Ecclesiæ sit ratione bonæ voluntatis existentis in gratia, videtur sequi quod tale bonum æquetur merito personali illius solus existentis in gratia. Dico, quod non sequitur, quia Deus magis acceptat illam oblationem, quæ fit virtute sacrificii, quam acceptet opus personale. 18.

Deinde movet aliam difficultatem, scilicet quomodo ad meritum istud concurrit motus illius, qui nihil cogitat de obligatione, cujusmodi est alius a celebrante, nec assistens sibi. Respondet, quod etsi non sit in eo motus actualis, tamen sufficit motus virtualis, vel habitualis, quo vult Deum acceptare partes Ecclesiæ. Difficultas.

SCHOLIUM.

Primum dictum hujus litteræ : Sacerdos potest teneri ad celebrandum pro aliquo ex mera promissione, vel stricta obligatione. Primum propter eleemosynam, sed sine commutatione spiritualis pro temporali, quia hæc esset simonia. Secundum, obligatus primo modo eatenus tenetur, quatenus si voluit obligare, et non plus. Tertium, obligatus stricte pro isto, uno titulo, et pro illo, alio titulo, si verba sunt certa ad hunc intellectum, non satisfacit celebrando unam missam pro ambobus, et ratio data est Scholio præced. Quartum, quando verba possunt strictius vel minus stricte sumi,

ad communem sensum recurrendum est ; et in proposito is est, ut obligans aliquem pro sua intentione celebrare, intendat totum bonum celebrationis specialiter applicabile sibi deberi. Solvit subtilissime duo argumenta ex Jure Canonico contra quartum dictum facientia. Docet num. 19. qui intendit se minus obligare, aliter quam alius intellexit, teneri juxta communem sensum verborum, sic qui ficte contraxit matrimonium tenetur vere contrahere, juxta multos citatos in Scholio 4. d. 30. q. 1. num. 6. ubi id habet Doctor.

25. Simonia est conventionem facere de dando spirituali pro temporali.

(a) De tertio articulo principali dico, quod sacerdos potest teneri ad dicendum missam pro isto dupliciter : Uno modo ex liberali promissione ; alio modo ex stricta obligatione. Nec intelligo strictam obligationem per conventionem legalem, sive per commutationem spiritualis, ut orationis, pro temporali, ut eleemosyna, quæ data est, quia illa videtur Simoniaca. Nec valet dicere, quod Sacerdos commutaret pro aliquo temporali suum laborem corporalem, quia non est verisimile quod aliquis vellet sibi tantum dare pro labore corporali in illo actu. Sed eleemosyna liberaliter offertur, cum mendicatione orationis, et recipiens eleemosynam tenetur secundum justitiam exaudire mendicantem orationem suam, et tunc secundum justitiam, liberaliter tamen, scilicet sine conventione et commutatione, obligat se ad orandum pro benefactore, vel si est communitas aliqua, Prælatus ejus se pro tota obligat, vel ipsam totam obligat, vel ipsa tota se totam obligat, et quælibet istarum obligationum potest esse stricta, licet non sit secundum commutationem hujus pro illo. Secundum istud intelligenda sunt multa quæ dicuntur in quæstione, et quæstionis solutione.

Si primo modo teneatur, in potestate promittentis fuit tantum promittere, quantum voluit, et ad tantum se obligavit, et non plus. Si tamen iste intellectus possit sine mendacio stare cum verbis quæ habentur *Extra de sponsalibus, ex litteris*, ubi glossa in fine dicit, *secundum promissorem sit interpretatio, quia liberum fuit, et licitum stipulatori verba late concipere, ff. de verb. oblig. quidquid*, et tunc si reddat sicut intendebat in promittendo, solvit debitum.

Super e... bo int i... genti...

Si autem teneatur secundo modo, scilicet ex stricta obligatione alia et alia facta illi et isti, de dicendo Missam pro eo, potest dici tunc, quod dicendo pro ambobus simul, non solvit debitum ; distinguendo tamen de verbis obligationis, potest dici quod aut sunt certa et simpliciter determinata ad unum intellectum, puta si obliget se ad dicendum Missam pro ista, una cum aliis, pro quibus tenetur, vel si ex alia parte obliget se ad dicendum Missam pro isto ita specialiter, sicut potest Sacerdos specialius pro alio a se celebrare, hoc est quantum potest et meritum personale, et etiam virtutem sacrificii alicui alii specialius applicare. Et in isto casu, quando scilicet obligatio est determinata ad certum intellectum, patet quod satisfacit, si secundum intellectum satisfacit, et aliter non. Aliquando autem verba obligationis possunt habere diversos intellectus, ita quod possunt intelligi strictius, et minus stricte, puta si dicam sic, dicam pro te unam Missam, et adhuc generalius sic, celebrabo pro te.

Oblig... celeb... pro ... una ob... tione... alia ... alio, ... satis... una ... brati... pro a... bu...

Et in isto casu, ut videtur, verba

accipienda sunt secundum intentionem obligantis, quod probatur per illud *Extra de Jurejurando, Veniens*, ubi dicitur de quodam A, quod *cum graves inimicitias incurrisset, illi qui partis utriusque amatores extiterant, suggesserunt prædicto A, quod in satisfactionem inimicitiarum juraret quorumdam obedire mandato. Cumque ille non credens se tale quid commisisse, propter quod ei aliquod grave debet imponi juramentum, illud sub tali confidentia præstitisset, ipsi sibi sub juramenti debito præceperunt, ut nunquam curiam ducis intraret, nisi cum omnes per edictum ipsius generaliter ad curiam vocarentur*, etc.

…æmit-…s per …a non …ermi-…e quo-…lo obli-…atur.

Verum quia ille, qui dicti Ducis est Consiliarius, nequaquam sic intrasset, si mandatum illud sibi contrarium præscivisset, noveritis nos mandasse Patriarchæ tali, ut si mandatum priori juramento licite facto, repugnet, ipsum auctoritate nostra denuntiat non servandum. Vult ergo Papa, quod illud juramentum non servet, quando sibi virtute juramenti impositum est aliquid tam difficile, quale non credidit imponendum, et ita non videtur teneri nisi in aliis facilioribus, de quibus intellexit, licet illi, quibus juravit, intenderunt obligare eum ad illud difficile, quod postea virtute juramenti imposuerunt.

26. Præterea, *Extra de sponsal. ex litteris*, ibi glossa, *contra eum fit interpretatio, qui pactum apposuit, qui debuit legem aptius apponere, ff. de Pact. veteribus*. Si ergo ille, cui alius obligatur, non ita determinat verba, ut sint omnino certa ad intentionem suam, sibi imputet, quia obligans non videtur se velle obligare, nisi ad illud minus quod potest stare cum verbis.

…verbo …lligen-…iam.

Sed videtur, quod verba obligationis sunt accipienda secundum intellectum, quem habet ille, cui fit obligatio, 22. q. 5. Quacumque : *Quacumque arte verborum quis juret, Deus ita accipit sicut ille, cui juratur, intelligit*, et quotatur ibi Isidorus 2. *sent.* et ibi *c. Proxim. Ecce* ; et quotatur Augustinus in sermone quodam : *Qui per lapidem jurat falsum, perjurus est, si tu illud sanctum non putes sanctum, putat ille cui juras, non enim tibi aut lapidi, sed proximo juras.*

Quod verba sint juxta mentem promissarii.

Responsio ad hoc dubium videtur haberi *Extra de spons. ex litteris*, ubi dicitur : *Si alter non intellexerit, quod alter proposuit, ad communem verbi intelligentiam recurratur, et cogatur uterque verba prolata in sensu illo retinere, quem solent recte intelligentibus generare.* Et glossa ibi adducit illud, *ff. de Supellectili legata, lege Habeo* : *Non ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu nomina sunt intelligenda.*

Verba obligant secundum communem eorum sensum. In verbo proposuit.

(b) Sed quæres, quæ est communis intelligentia habenda de talibus verbis ? Videtur quod obligans distincte sacerdotem ad celebrandum pro se, intendit obligare eum ad illud, quod est sibi utilius, dum tamen illum ad illud liceat obligare ; nunc autem quod maximum bonum, quod debetur virtute meriti personalis, et etiam virtute sacrificii, medio modo alicui applicandum, totum reddatur isti, est isti utilius, quam quod non totum reddatur, et hoc licet, quia non est contra chari-

tatem quod unusquisque bonum spirituale sibi procuret quantum potest sine præjudicio alterius; ergo iste, si intendit sacerdotem obligare, quod scilicet totum illud bonum sibi debeatur; non autem sibi deberetur totum, si simul pro altero celebraretur, sicut declaratum est in primo articulo, quantum ad illud quod debetur merito personali, et in secundo articulo quantum ad illud, quod debetur virtute sacrificii; si ita esset, tunc celebrans pro duobus non solveret debitum isti.

27. Ad illa, quæ probant verba intelligenda esse secundum intentionem promittentis.

Non est præsumendum aliquem voluisse se obligare ad illicitum.

Ad primum, præsumitur quod nullus vult se obligare ad illicitum, et hoc præsumendum est, quandoque non apparet expresse, quod oblatio sit ad illicitum; nunc autem oblationem prius licite factam velle auctoritate propria revocare, est illicitum; ergo præsumendum est quod nullus aliqua oblatione posteriori hoc velit, et hoc quando verba oblationis sequentis non expresse sonant revocationem præcedentis; verba ista generalia, *juro stare mandato vestro,* in intellectu quem important, videntur licita, nec expresse sonant talem revocationem oblationis præcedentis. Si ergo virtute juramenti talis imponatur sibi, quod non servet obligationem priorem, recte interpretandum est, quod juramentum suum ad istud non obligavit.

Exponit c. veniens de jurejur.

Sic est in casu, de quo arguis, quia iste *A* obligatus fuit Duci ut Consiliarius, et per consequens per juramentum, quod fecit civibus pro pace eorum habenda, nullo modo intelligendum erat obligare eum ad recedendum ab obligatione facta Duci. Et breviter, si hoc in speciali fuisset sibi propositum ad jurandum, nullo modo liceret sibi jurare, et si juraret, perjuraret, et tenetur in hoc non servare juramentum, sed obligationem priorem. Quando ergo istud in speciali non jurat, sed aliquod juramentum generale licitum, nullo modo intelligitur in illo istud illicitum includi; non ergo Papa mandavit eum absolvi a juramento, sed denuntiari, juramentum secundum priori juramento licite facto repugnare, vel esse repugnans, et ideo non esse servandum. Intelligo repugnans, non secundum formam juramenti, quia generale fuit, et de solum licitis intelligendum, sed repugnans quantum ad illud, ad quod ipsi voluerint juramentum applicare, quod, scilicet virtute juramenti imposuerunt, et ideo quoad hoc specialiter non est observandum. Si tamen aliud imposuisset, quod non repugnaret justitiæ, ad illud fuisset virtute juramenti præstiti, tanquam simpliciter liciti, et in tali casu licite obligatus.

Ad secundum etsi videatur, quod obligans ita velit se ad modicum obligare, sicut potest stare cum verbis, quæ acceptat ille, cui fit obligatio, et ideo ita modicum solvere sufficit, tamen necessario fit obligatio secundum communem verborum intelligentiam, quando alter alterum plane non intellexit.

Proitte teneir cu ui com ne se sui ve bem.

COMMENTARIUS.

t modis erdos sit se igare.

19. (a) *De tertio articulo principali*, quod erat si Sacerdos solvat debitum simul dicendo Missam pro pluribus quibus obligatur. Et primo Doctor declarat quot modis potest Sacerdos se obligare. Primo potest obligare Missam ex sola liberali promissione. Secundo, ex stricta obligatione ; loquendo de liberali promissione, dicit quod est in potestate promittentis tantum promittere quantum voluit, et ad tantum se obligavit, et non plus, sive ad tantum quantum voluit præcise. Verbi gratia, quis nullo modo obligatus ad dicendum Missam, si dicat alicui, pro quo non tenetur celebrare, puta ex aliquo beneficio recepto, ego intendo applicare meritum Missæ tibi, talis obligatio est mere liberalis, et in isto casu tantum se obligavit, quantum voluit se obligare.

Secundo modo loquendo de stricta obligatione, etc. Primo declarat per quid intelligit strictam obligationem, et dicit quod non intelligit strictam obligationem, quæ est per conventionem legalem, qualis est inter vendentem et ementem, nec per conventionem, quæ est per aliquam commutationem, scilicet spiritualis in temporalem, quia illa videtur Simoniaca. Hoc exposito, ponit duas conclusiones : Prima, quod ante verba obligationis, quibus se obligat ad dicendum Missam, si sunt certa, et simpliciter determinata, puta ad hunc intellectum, scilicet dicendo, obligo me ad dicendum Missam pro isto benefactore, una cum aliis, pro quibus teneor, tunc dicendo Missam pro illis pluribus, solvit debitum. Secunda conclusio est, quod obligans se ad dicendum Missam pro aliquo, ita specialiter sicut potest Sacerdos specialius pro alio a se celebrare, hoc est, quantum potest et meritum personale, et virtutem sacrificii alicui aliis specialius applicans, et quoad hoc dicit Doctor quod sic obligans, si pro aliquo uno non potest pro duobus satisfacere, et hoc si obligans Sacerdotem ad dicendum Missam intendat eum sic obligare. Et posito etiam quod Sacerdos sic dicat, ego dicam pro te unam Missam, pro se tantummodo supradicto scilicet quod applicet sibi bonum Missæ, quantum potest sibi applicari, adhuc tenetur dicere Missam tantum pro isto, quia verba obligationis, si obligatio est licita, sunt accipienda secundum intellectum, quem habet ille, cui fit obligatio, ut patet *in secunda, quæst.* 5. *c. quacumque ;* quacumque arte verborum quis juret, Deus ita accipit, sicut ille cui juratur intelligit, et dicit de obligatione licita, quia si obligaret eum ad illicita, tunc obligatus non tenetur servare, et sic exponendum est illud, *extra de jurejurando, c. Veniens.*

(b) *Sed quæres quæ est communis intelligentia habenda de talibus verbis*, 20.
puta cum quis dat eleemosynam Sacerdoti, dicens, do tibi hanc eleemosynam ut dicas mihi unam Missam, an per hujusmodi verba per se intendit obligare Sacerdotem ad dicendum illam Missam pro se tantum. Dicit Doctor sic videtur, inquantum obligans districte Sacerdotem ad celebrandum pro se intendit obligare eum ad illud, quod est sibi utilius. Dum tamen illum ad illud liceat

ipsum obligare, nunc autem, quod maximum bonum, quod debetur virtute meriti personalis, et etiam virtute sacrificii ipsius, loquendo de bono specialiter, sive medio modo applicando, prout distinguitur contra bonum applicandum specialissime et generalissime, prout in primo et secundo articulis expositum est.

SCHOLIUM.

Ponit unum casum specialem, in quo satisfacit pluribus obligatus unam missam celebrando, nempe quando quis fundat anniversarium, ubi novit unum tantum sacrum per diem celebrari, resolvit circa hoc varios casus, et clarissime.

30. An rationabilis consuetudo, quod plura accepentur pro eodem die cum una tantum missa dici possit pro mortuis ubi acceptantur.

Sed numquid in casu (c) aliquo speciali satisfacit iste, qui tenetur ad unam Missam pro eo, si celebrat simul pro eo, et alio.

Dicitur quod sic, quia rationabilis consuetudo interpretatur obligationem generalem; nunc autem rationabilis consuetudo est, quod anniversaria celebrentur in illis Ecclesiis, ubi corpora sepeliuntur, et in quibus Ecclesiis ipsi mortui, dum vixerunt, perceperunt Ecclesiastica Sacramenta; si ergo talis Ecclesia rationabilem consuetudinem habeat, quod eodem die non dicatur nisi una Missa pro mortuis, si contingat eodem die plura anniversaria concurrere, satisfit illis multis per unam Missam. Sic ergo videntur Monachi et Clerici in Ecclesiis cathedralibus et aliis collegiatis, et etiam sacerdotes curati satisfacere per unam missam, quamvis teneantur pluribus, sic quod cuilibet ad unam Missam. Isti enim non obligantur ad impossibile, vel omnino ad inconveniens illi Ecclesiæ, in qua ministrant, cujusmodi essent ibi eodem die plures Missas pro mortuis solemniter celebrare, nec ista difficultas oritur ex aliquo illicito, quia licitum fuit istis obligare se ad anniversaria suorum familiarium in suis Ecclesiis celebranda, et debet intelligi ista obligatio secundum rationabilem consuetudinem talium Ecclesiarum.

Secus est de pauperibus Religiosis et Sacerdotibus non curatis, nec collegiatis. Tales enim tenentur ad singulas Missas propter singulas obligationes, nec excusaret eos consuetudo, de non celebrando plures Missas eodem die, quia nec habent rationem promittendi illa, ad quæ oppositum sequeretur, quia non habent rationem sic accipiendi anniversaria, sed tantum licet eis ad illa se obligare, de quibus fuerint certi, quod possint complete solvere.

3[illegible] Fund[illegible] anniv[illegible] rium [illegible] scit u[illegible] tant[illegible] per [illegible] celeb[illegible] solere s[illegible] tisfit p[illegible] lebrat[illegible] nem [illegible] mult[illegible] cum [illegible]

Aliter (d) dici potest, quod bene potest aliquis si voluerit cedere juri suo, et ideo ille, qui obligat sacerdotem, potest cedere, ut non teneatur solus habere missam, sed simul cum multis, et ista cessio, licet expresse non fiat quandoque in obligatione, tamen rationabiliter intelligenda est fieri in animo ejus, non solum ejus, qui se obligat, sed ejus cui fit obligatio, et hoc quando ille, cui fit obligatio, bene novit consuetudinem Ecclesiæ, scilicet quod quamquam multis pro eodem die sit obligata, non tamen solet solvi nisi una missa. Et ideo probabile videtur, si Canonicus talis Ecclesiæ ordinet sibi anniversarium celebrare, et si multa concurrunt una die, satisfit dicendo unam Missam simul

pro illis multis. Sed si aliquis (e) nesciens modum illius Ecclesiæ simpliciter intendat obligare ad tantum, ad quantum obligaret Sacerdotem simplicem non curatum, non videtur, quod isti satisfit, nisi sibi reddatur tantum in Ecclesia collegiata, scilicet propria Missa, quantum teneretur reddere Sacerdos non curatus, quia consuetudo specialis est isti, et licite ignota, quia iste non tenetur scire consuetudines speciales Ecclesiarum ; non debet ergo esse præjudicium isti ; esset autem, si propter illam Sacerdos iste minus sibi teneretur, quam alius Sacerdos, modo simili obligatus. Si igitur vult Sacerdos propter suam consuetudinem sibi notam alleviari, exprimat eam illi ignoranti, et si consentiat, quod secundum illam consuetudinem sibi satisfiat, bene quidem.

Quod ergo ibi allegatur rationabilis consuetudo tanquam satisfaciens.

32. Dici potest, quod quamquam absolute possit rationabiliter esse consuetum, quod in hac Ecclesia fiant anniversaria defunctorum sepultorum in hac Parochia, absolute etiam possit esse rationabilis consuetudo, quod in eodem die in ista Ecclesia non dicatur Missa pro mortuis nisi una, tamen in casu non possunt ista duo rationabiliter esse consueta, in isto casu, scilicet, quando justitia requirit pro singulis obligationibus singulas Missas dici, quia æque requiritur justitia in Ecclesia collegiata, sicut a simplici Sacerdote, nisi ille, cui Sacerdos tenetur, velit cedere juri suo, saltem implicite acceptando pro se consuetudinem illius Ecclesiæ, quam non debet præsumi acceptare, nisi sit sibi nota.

Et cum dicitur, quod non tenetur ad impossibile, vel ad inconveniens.

Respondeo, duo possunt esse inter se repugnantia saltem in casu, ita scilicet quod ambo non juste fiant simul, et tamen utrumque eorum divisim posse juste fieri, et sicut de juste, ita de decenter fieri.

Dico ergo, quod si ex consuetudine in hac Ecclesia approbata factum est simpliciter inconveniens, hîc plures Missas dici de mortuis eodem die, isti non licet se obligare aliquibus obligationibus, ex quibus sequeretur secundum justitiam debere plures dici. Si ergo jam obligatus est ad unam Missam tali die, non obliget se nova obligatione ad aliam, quia illa nova obligatio non esset ad istam jam debitam, ergo ad aliam, quod est inconveniens in hac Ecclesia. Et cum dicitur, quod rationabilis consuetudo est, quod anniversaria celebrentur in propriis Ecclesiis, dico, quod aliquid potest esse in se rationabile, et tamen cum alio non stat, quod absolute posset esse rationabile in se. Sic absolute rationabile esset anniversarium hîc fieri, si possit stare cum ordinatione istius Ecclesiæ, quod ita fieret sicut ipse intendit, qui procurat, sic videlicet, quod habeat propriam Missam, sed quando non potest, sicut in casu posito, ibi rationabile est anniversarium non in ista Ecclesia celebrari ; vel si omnino sacerdos iste velit istud anniversarium recipere, et tamen consuetudinem suæ Ecclesiæ servare, procuret Missam propriam pro isto dici ab alio sacerdote.

Ubi tantum unum anniversarium potest dici, injuste plura acceptantur.

Quando rationabile est anniversaria celebrare in propria Ecclesia.

Obligati ad tot missas, quot dicere possunt, non amplius obligari.

Et consimiliter videtur esse dicendum de Ecclesiis dotatis, quarum ministri ratione ordinationis Ecclesiæ, vel eleemosynarum receptarum, jam sunt dotati, vel certis personis obligati specialiter ad tantum numerum Missarum, pro quanto ipsi sufficiunt, vel ad certum numerum suffragiorum ; non enim videtur, quod tales se licite possunt obligare ad Missas, vel ad talia suffragia aliis solvenda, nisi intendant procurare talia specialiter solvi per alios, qui non sunt jam totaliter obligati.

33. De tertio in isto articulo potest dici, quod in casu proposito, absolute non satisfit Ecclesiæ, quia obligatio completa, sive quæ fit in solidum, quando est alia et alia ad idem in specie, ipsa est ad aliud et aliud, sicut patet, ff. Secus est, quando est ad idem in numero, ut quando pluribus obligationibus obligor hac sexta feria jejunare, puta ex præcepto Ecclesiæ, quia est sexta feria quatuor temporum, et iterum, quia est vigilia Apostoli jejunanda, et iterum ex regula mea ; istis obligationibus, quia sunt ad idem numero, satisfacio uno actu jejunandi. Secus autem est si ad idem in specie, et ratio videtur, quia obligatio non est ad impossibile solvi ; quotcumque autem sunt obligationes ad hoc, nulli potest satisfieri nisi solvendo hoc, non ergo tenetur ad aliud. Sed quando sunt plures obligationes ad idem in specie, potest satisfieri eis solvendo aliud et aliud. Nunc autem in casu proposito est alia et alia obligatio completa, et ad idem in specie, scilicet ad dicendum Missam ; ergo simpliciter non satisfacit, nisi reddat distincta.

s. de oblig. et alibi.

Confirmatur, quia ad aliam obligationem, erat aliud et aliud ex parte ejus, cui fit obligatio, alliciens et inducens obligantem, et ita videtur quod debeat esse obligatio ad aliud et aliud correspondens alteri inductivo.

Ad argumentum principale patet ex dictis in secundo articulo, quia virtus sacrificii non adæquatur valori ejus, qui continetur in sacrificio, sed correspondet alicui merito in Ecclesia ; non etiam adæquatur merito passionis Christi, sicut dictum est inferius, sed pro tanto ad illud plus accedit, pro quanto illam passionem specialius repræsentat, et ita virtute illius specialius Deum placat, et bonum impetrat, quantum ad meritum commune. 34

Virtus- crificii æqua conten eo, ne merito sion

COMMENTARIUS.

(c) *Sed numquid in casu aliquo speciali*, etc. Hîc recitat unam opinionem, quæ dicit quod ubi est rationabilis consuetudo, qualis est, quod anniversaria celebrentur in Ecclesiis, in quibus corpora sepeliuntur, et in quibus ipsi mortui dum vixerunt perceperunt Ecclesiastica sacramenta. Si ergo contingat plura anniversaria concurrere, satisfit illis multis per unam Missam, quia iste non obligatur ad impossibile, vel omnino ad inconveniens illi Ecclesiæ, in qua ministratur, cujusmodi esset ibi eodem die plures Missas pro mortuis solemniter celebrare. 21

Opin aliorum

(d) *Aliter dici potest.* Hîc Doctor expresse videtur tenere, quod non possit satisfieri in una Missa solemni simul pluribus anniversariis, et hoc si illa

Missa sit obligata uni anniversario, quia tunc tenetur satisfacere secundum intentionem obligantis, ut supra patuit. Dicit tamen, quod ille qui obligavit Sacerdotem ad anniversarium potest cedere juri suo, ut Sacerdos non teneatur celebrare Missam tantum pro se, sed quod etiam sic possit celebrare pro aliis, et tunc in isto casu potest Sacerdos obligatus ad dicendum Missam pro uno, etiam simul satisfacere pro aliis ex cessione illius obligantis.

(e) *Sed si aliquis.* Et addit, quod *si aliquis nesciens modum illius Ecclesiæ*, etc. si tamen sciret tales consuetudines, et cederet juri suo, ut supra dixi, tunc posset satisfieri pro eo et aliis ; si igitur vult sacerdos propter suam consuetudinem sibi notam alleviari, exprimat eam ignoranti illam, et si consentiat, quod secundum illam consuetudinem sibi satisfiat, bene quidem, quia tunc satisfacit sibi et aliis secundum consuetudinem illius Ecclesiæ in eadem missa ; si vero non consentiat, tunc non satisfacit. Cætera patent.

QUÆSTIO XXI.

Utrum ponens mundi æternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum.

Henric. *quodl.* 6. *quæst.* 10.

1. Argum. Ultimo quæritur, utrum ponens mundi æternitatem possit sustinere aliquem esse universaliter bene fortunatum. Arguitur quod sic, quia ponens mundi æternitatem non negat motum, sed ponit, et per consequens non negat naturam, quæ est principium motus ; bona autem fortuna secundum Philosophum *in libro de bona fortuna, est sine ratione natura,* etc.

3. Phys. t. 3. Ratio opposit Comm. 15. te 53. et alibi quære. Contra, ponens mundi æternitatem negat Deum posse aliquid immediate influere in animas nostras, sicut habetur 8. *Phys.* quod impossibile est, principium æternum, scilicet Deum, aliquid agere in inferiora, nisi mediante cœlo, et mediante illo non potest fieri influentia in animam nostram ; ergo nullam influentiam potest Deus causare secundum illam positionem. Sed ponens bonam fortunam habet ponere Deum immediate in animas nostras influere, ut habetur in illo libello versus finem : *Bene fortunatis non expedit consiliari ; habent enim principium tale, quod est melius intellectu* ; et parum post : *Rationis autem principium non ratio, sed aliquid melius ; quid ergo erit melius scientia et intellectu, nisi Deus ? virtus enim intellectus est organum,* vult ibi expresse, quod isti immediate moventur a Deo.

Quæstio ista, ut patet per argumentum ad oppositum, non quærit 2 de quocumque modo ponendi æternitatem, sed præcise de modo ponendi Philosophi, an scilicet, cum illis principiis Philosophi propter quæ ponit mundum esse æternum possit stare aliquem esse bene fortunatum. Non potest autem aliquarum positionum compossibilitas videri, vel repugnantia, nisi utraque positio videatur. Hîc ergo primo videndum est de positione ponentis aliquem esse bene fortunatum, et specialiter illa, quæ tangitur in libro de bona fortuna, quæ dicitur fuisse Aristotelis, et secundo videndum est de positione hujus mundi æternitatis, quæ habetur *ex* 8. *Phys.* et multis aliis locis. Tertio patebit si est inter istas positiones repugnantia.

SCHOLIUM.

Prima conclusio, datur fortuna, et est causa per accidens eorum, quæ eveniunt in minori parte, actione agentis a proposito. Secunda conclusio, non distinguitur fortuna a voluntate et intellectu ; sed voluntas, quæ respectu intenti est causa per se, respectu non intenti est fortuna. Tertia conclusio, omnis effectus fortuitus habet causam per se, nempe primam, ostendit Augustino.

3. Quantum ad primum, sufficienter potest sententia Philosophi de bona fortuna ad duo reduci : Primo, an sit, et quomodo sit. Secundo, propter quid, sive propter quam causam sit. Primum istorum requirit tria, scilicet an sit fortuna. Secundo an bona fortuna. Tertio, an aliquis sit bene fortunatus.

De primo habetur (a) succincte veritas in tribus conclusionibus : Prima est affirmativa, et communi conceptui plurium consona, et talem philosophandi modum habuit communiter Aristoteles, quia supponit semper communiter concessa, sicut patet, ponens locum esse immobilem, sicut communiter omnes concipiunt, licet inquirendo per rationem videatur difficile. Et ponendo tempus esse idem numero ubique, quod etiam omnes communiter concipiunt, licet per rationem aliqua circa hoc difficultas occurrat, et ita in multis, quæ accipit Aristoteles tanquam communiter concessa ; hoc modo poterat accipere tanquam communiter concessum, quod aliquid evenit a fortuna. Manifestum est enim, quod agenti a proposito aliquid evenit præter intentionem, et illud dicitur fortuitum, sive effectus fortuitus ; ejus igitur, ut sic evenientis, fortuna est causa ; qualis autem causa sit, patet *ex* 2. *Phys.* ubi Philosophus declarat, quod est causa per accidens eorum, quæ eveniunt in minori parte (b) actione agentis a proposito. Text. 52.

Secunda conclusio, quod (c) fortuna non est aliqua causa per se distincta a natura et intellectu, sive proposito, imo eadem voluntas, quæ respectu effectus intenti est per se causa, respectu effectus non intenti dicitur esse fortuna ; intentum quidem evenit a proposito, et ideo causatur voluntarie; non intentum evenit præter propositum, et ideo causatur fortuite. Falsa est ergo positio Paganorum imaginantium fortunam esse quamdam deam, cui tanquam causæ per se attribuunt effectus, quos videmus fortuite evenire, et forte propter istum intellectum malum paganorum reprehendit Augustinus seipsum primo Retract. c. I. *Non mihi, inquit, placet totiens appellasse fortunam,* etc. Catholici autem potius debent talia attribuere providentiæ divinæ, saltem generaliter. Fortuna quid sit.

(d) Tertia conclusio est, quod fortuna non est causa totalis, hoc est, quod nihil sic evenit a fortuna, quin eveniet ab aliqua causa per se intendente, juxta illud Platonis in Timæo : *Nihil est, cujus ortum non præcescit legitima causa,* et 5. de Civit. Dei, c. 9. dicit Augustinus : *Cicero concedit nihil fieri, si causa efficiens non præcedat ;* et hoc rationabiliter concessit, quia quod non est a se, non potest habere *esse* nisi a causa efficiente, et ibi requiritur aliqua causa per se, sive intendens, quia sub intentione causæ univer- 4. Lib. 2. Omne fortuitum habet causam per se.

salioris cadunt plures effectus, et ita sub intentione causæ primæ cadunt omnes. Sed quando alicujus effectus non apparet causa proxima per se, sive intendens, tunc ille dicitur effectus fortuitus vel causalis, et sic Vide in 1. Tract. c. 1. est intelligendum illud Augustini de Academicis quæstionibus in principio, ubi dicit, *fortasse nihil aliud in rebus casum vocamus, nisi cujus ratio secreta est*. Et hanc opinionem tangit Philosophus in isto libello cap. 2. *Si autem*, inquit, *a fortuna nihil dicendum est geri, sed nos alia existente causa propter non videre*, hoc est, quia non videmus eam, *fortunam dicimus esse causam*.

COMMENTARIUS.

1. (a) *De primo habetur succincte veritas in tribus conclusionibus : Prima est affirmativa, et communi conceptu plurium consona*, scilicet quod aliquid evenit a fortuna, et hoc Philosophus non probat, sed supponit manifestum esse, et consonum communi conceptui plurium, *et talem Philosophandi modum habuit communiter Aristoteles, quia supponit semper communiter concessa*, etc. ut patet 4. *Physic. text. com.* 41. ubi vult in fine textus, quod locus sit ultimum continentis immobile primi, ubi aliter non probat locum esse immobilem, sed supponit ut concessum communiter ; et quomodo illa definitio loci intelligatur, vide Doctorem *in secundo, d.* 2. *q.* 6. de loco Angelorum. Hoc etiam modo ponit tempus esse idem numero ubique, quia communiter omnes hoc concipiunt, si autem non, non erit. Vult dicere, quod si motus factus, puta in una hora sit unus numero, ita et tempus mensurans illum motum erit unum numero.

(b) *Quæ eveniunt in minori parte actione agentis a proposito*, et accipitur hîc in minori parte, pro quanto eveniunt præter intentum agentis a proposito, ut prolixe patet a Doctore *in primo, d.* 2. *q.* 4. Unde Philosophus 2. Physicorum, text. com. 22. *Manifestum itaque quod fortuna causa sit secundum accidens in his, scilicet et eorum quæ in minori sunt secundum propositum eorum, quæ propter hoc sunt*, id est, quæ sunt propter finem, *ubi circa idem, et intellectus, et fortuna est*, id est, quod agens a fortuna est agens per intellectum, sicut agens a proposito est agens per intellectum. Diceretur tamen quod agens per intellectum et a proposito est causa per se effectus, quem intendit ; agens vero per intellectum et a fortuna est tantum causa per accidens effectus, qui evenit præter intentionem agentis per intellectum et a proposito.

(c) *Secunda conclusio, quod fortuna non est aliqua causa per se distincta a natura*, etc. Vult dicere, quod eadem voluntas dicitur agens a proposito, et agens a fortuna. Dicitur agens a proposito respectu effectus intenti, et hoc modo est per se causa secunda talis effectus ; respectu vero effectus, qui evenit præter ejus intentionem, dicitur agens a fortuna, et sic est causa tantum per accidens ; fortuna ergo quæ est causa per accidens, non distinguitur per se a voluntate, quia eadem voluntas dicitur et agens a proposito et fortuna. Potest tamen distingui per accidens prout voluntas comparatur ad effectum intentum distinguitur a seipsa, ut comparata

ad effectum non intentum, quia primo modo dicitur voluntas agens a proposito, et causa per se effectus. Secundo modo dicitur fortuna, et causa per accidens effectus.

(d) *Tertia conclusio est, quod fortuna non est causa totalis,* etc. id est, quod omnis effectus fortuitus habet aliquam causam per se intendentem talem effectum. Licet enim inventio thesauri sit effectus fortuitus, ut comparatur ad Socratem fodientem terram, ut inveniat fontem, quia talis thesaurus non erat intentus a Socrate, tamen inventio thesauri erit effectus per se intentus ab aliqua causa superiori.

SCHOLIUM.

Datur bona fortuna, quia patet agenti a proposito præter intentionem, evenire aliquod bonum. Dividitur dupliciter, primo in eam, quæ est illorum, quæ sunt in nostra potestate, scilicet cum pendent ex nostris actibus, ut inventio thesauri non intenta ; et in eam, quæ non est talium, ut esse divitem, nobilem. Secundo in bonum acquirendum, et malum fugiendum ; ista duplex divisio habetur ex Philosopho.

5. [ur bo- rtuna.] Secundo in ista particula (e) quod est de bona fortuna, explicatur in una conclusione, et duplici distinctione. Conclusio, quæ etiam videtur communiter concessa, hæc est *bonam fortunam esse,* manifestum enim est quod agenti alicui a proposito evenit præter intentionem aliquod bonum ; et ita cum bona fortuna (f) dicatur bonus effectus fortuitus, vel magis proprie, licet minus usitate, causa talis effectus, et illa duo sine se invicem esse non possint, sequitur quod bona fortuna sit. Hanc divisionem quasi vocis in significationes, puta bonæ fortunæ, ut accipitur pro causa, vel effectu, tangit Philosophus, cap. I. *Causam frequenter dicimus ipsam esse ; causa autem alienum a nomine : causa enim, et cujus est causa aliud est.* Hæc ibi.

[Al. quod est in hoc articulo est, an bona fortuna sit explicatur, etc.]

[Quis censendus bene fortunatus. Text. 21. et circiter.]

Ulterius (g) autem bonam fortunam distinguit Philosophus dupliciter penes ea, in quibus est, hoc est, penes effectus bonæ fortunæ, et est prima distinctio ista : Fortuna bona est in his, quæ non in nobis existunt, hoc est, quorum non sumus domini. Sicut exemplificat, nobilem bene fortunatum dicimus, et totaliter cui talia existunt, quorum ipse non dominus est ; alio modo bona fortuna est in his, quæ sunt in nobis. Etenim cui præter cognitionem suam acciderit aliquod bonum operari, bene fortunatum dicimus. Sine ratione enim habens impetum ad bonum, et hoc adipiscens, dicitur bene fortunatus. Vel planius, intendens unum, et in exequendo adipiscens aliud non intentum, et tamen bonum, dicitur in hoc habere bonam fortunam. Ista distinctio bonæ fortunæ penes effectus videtur esse in illud, quod est proprie tale ; et in illud quod est communiter vel minus proprie tale, nam proprie bona fortuna videtur esse illorum, quæ sunt in potestate nostra, sicut et absolute fortuna ; et hoc sic intelligendo, quod licet fortuitum non sit per se, sive primo in potestate voluntatis, quia non evenit ex intentione ejus, tamen est in potestate ejus per accidens, et quasi secundario, ut annexum per se intento ; respectu autem illorum, quæ nec sic, nec sic sunt in nostra potestate, et per consequens accidunt nobis, non inquantum agentibus a propo-

sito, non est proprie fortuna, sed casus, sicut patet 2. *Phys.*

Alia est distinctio bonæ fortunæ secundum effectus, scilicet per se, et per accidens; effectus per se est bonum sumere; effectus per accidens est malum non sumere, et hæc distinctio sæpe tangitur in illo libro.

COMMENTARIUS.

3. (e) *Secundum in ista particula.* Nunc Doctor ostendit secundum principale in primo articulo, quod erat, an sit bona fortuna; dicit, quod hoc explicatur in una conclusione et duplici distinctione.

(f) *Bona fortuna dicitur causa boni effectus non intenti ab agente a proposito, et illa duo sine se invicem esse non possunt,* id est, quod bona fortuna includit quod sit causa per accidens effectus boni, et quod talis effectus bonus sit præter intentionem agentis a proposito; et quia hoc causari videmus, ideo bonam fortunam esse manifestum est. *Hanc divisionem quasi vocis in significationes*, etc. *tangit Philosophus in libro de bona fortuna, cap.* 1. *Causam frequenter aimus ipsam esse; causa autem alienum a nomine. Causa enim, et cujus est causa aliud est,* id est, quod causa et effectus sunt aliud et aliud, et sic bona fortuna, ut accipitur pro causa per accidens effectus boni non intenti, est aliud a bona fortuna, ut accipitur pro effectu bono intento.

Distinctio duplex bonæ fortunæ. (g) *Ulterius autem.* Nunc ponit duplicem distinctionem bonæ fortunæ, positam a Philosopho *in libro de bona fortuna,* quæ duplex distinctio accipitur penes effectus bonæ fortunæ, nec per se, nec per accidens est ab agente a proposito, et per consequens non est proprie fortuna, sed casus, ut patet 2. *Phys. text. com.* 59. 60. *et* 61. vide ibi. Alio modo bona fortuna est in his quæ sunt in nobis, etc. Hoc modo accipitur proprie bona fortuna, scilicet quæ est respectu eorum, quæ sunt in potestate nostra, sive respectu eorum, quæ fiunt ab agente a proposito præter intentionem. Sed improprie, sive casualiter, accipitur bona fortuna etiam respectu eorum, quæ non sunt in potestate nostra, et proprie respectu talium dicitur casus. Secunda distinctio bonæ fortunæ secundum effectus est penes per se, et per accidens, ita quod effectus bonus præter intentum nominatur effectus per se bonæ fortunæ, et malum non accipere, dicitur effectus per accidens bonæ fortunæ, vult dicere, quod bona fortuna proprie et per se est prosequi bonum non intentum; fugere autem, sive declinare malum non intentum, hoc est tantum per accidens.

SCHOLIUM.

Secundum Philosophum nemo ex uno facto dicendus bene fortunatus, neque ex eo, quod ipsi semper bene fortuito accidit, sed quando in pluribus bene fortuito accidit. Singulas partes ad mentem Philosophi explicat, et quomodo nullus sine miraculo est universaliter bene fortunatus.

Tertium in hac particula, scilicet de bene fortunato, stat in quadam divisione trimembri. Al. in artic.

Primum membrum, nullus dicitur bene fortunatus eo quod semel sibi bene accidit fortuite.

Secundum membrum, nullus dici-

[o actu no dicitus bene fortunatus.] tur bene fortunatus ex hoc præcise, quod sibi semper fortuite bene accidit, quia sive intelligatur sic, quod cum omni proposito suo annexum est aliquod bonum fortuitum, sive sic, quod cuicumque proposito suo annexum est aliquod fortuitum, ipsum est bonum ; neutrum enim istorum semper accidit sine miraculo speciali. Et hoc non solum intelligendo universaliter absolute, verum etiam in tali actu, puta militari, vel negotiativo, et hoc sive de bono eventu simili, puta victoria vel lucro, sive dissimili, puta hoc vel illo annexo casualiter ; nullo quidem istorum modorum diceret Philosophus aliquem esse bene fortunatum, sicut nec ratio probabilis persuadet.

[.p. 9.] Tertium membrum, quod aliquis dicitur bene fortunatus, quia sibi, ut in pluribus bene fortunate accidit. Unde secundum Aristotelem I. Ethic. *una hirundo non facit ver ;* sic unus actus, et similiter unus eventus effectus fortuiti non facit hominem dici bene fortunatum, sed quando accidit ei, ut in pluribus. Unde dicit Aristoteles in lib. de bona fortuna : *Insipientes existentes dirigunt multa, et ideo quando habent actiones per se intentas, ad quas præter eorum intentiones, evenerunt ut in pluribus bona, dicuntur bene fortunati, et hoc patet ex communi sermone.* Unde primo Rhetoricæ, *videmus propter bonas fortunatas bene fortunatos electos.*

7. [...o universaliter ...e fortuna, exbitur.] Sed estne aliquis universaliter bene fortunatus ? Hoc potest dupliciter intelligi : Uno modo, ut cuilibet intento ab eo per se sit semper annexum aliquid bonum per accidens, ut in arte plantandi et sanandi, etc. Alio modo sic, ut sit talis, quod quandocumque est annexum sibi aliquid fortuitum, illud sit bonum, et credo quod neutro modo aliquis dicitur universaliter bene fortunatus sine miraculo speciali, quia nullus potest esse quin in actione sua, aliis causis contingentibus concurrentibus, possit aliquid malum per accidens concurrere, quia in potestate sua non est concursus aliarum causarum, scilicet ut fodiens fodiat ad bufonem, vel ad serpentem, nisi Deus faceret ex miraculo concursum causarum specialem ad hoc, sed ut in pluribus potest aliquis esse bene fortunatus, et hoc aliquando, quantum ad bona similia conjuncta similibus propositis, ut quando evenit victoria conjuncta voluntati bellandi. Aliquando quantum ad dissimilia bona dissimilibus propositis. Aliquando e converso, quantum ad bona dissimilia similibus propositis, et sic est possibile aliquem ut in pluribus esse bene fortunatum, ut patet per experientiam. [Al. cavet usque ad. Duplex distinctio fortunæ.]

Sed in quibus consistit bona fortuna ? Aristoteles dicit *primo Rhetoricæ suæ*, quod in duobus, scilicet in assequendo bonum præter intentum, et fugiendo malum, ut si quis non incidit in latrones.

Alio modo distinguitur bona fortuna secundum Aristotelem *in lib. de bona fortuna*, quod scilicet bona fortuna dicitur respectu eorum, quæ in nobis sunt, ut quando aliquis intendit unum per se, et aliud evenit. Alio modo respectu eorum, quæ non sunt in nostra potestate, ut quod aliquis sit nobilis, et pulcher, dives nascatur, etc.

Et ista distinctio fortunæ est in fortunam proprie dictam, et minus proprie dictam, quæ magis dicitur casus, quia non est ab agente a proposito, quia non est talis eventus in potestate nostra.

SCHOLIUM.

Deum secundum Theologos esse causam bonæ fortunæ, quia non habet causam intrinsecam, sed concursum causarum extrinsecarum, qui a Deo fit; sed Arist. posuit ejus causam, impetum naturæ, quia non potest esse ratio, cum is qui plus habeat de intellectu, minus habeat fortunæ ; nec voluntas, quia cum eadem voluntate, v. g. fodiendi, uni accidit fortuito bonum, aliter malum. Arguit multipliciter contra Arist. n. 12. docet primam intellectionem esse quodammodo a casu, de quo 2. d. 32. q. 4. n. 5. quia nihil est in potestate voluntatis nisi intellectum ; negat tamen esse absolute fortuitam, sed a causa naturali, scilicet ab objecto, cujus phantasma fortius movet, ut habet 1. d. 3. q. 2. 21.

8. Causa bonæ fortunæ, Deus, sed non secundum Arist.

Sed quæ est causa essendi bene fortunatum, quod est secundum principale in primo articulo principali, et hoc de bona fortuna improprie dicta, quæ non est in potestate nostra. Non invenio aliquid intrinsecum in homine, propter quod debeat dici bene fortunatus isto modo, sed hoc accidit sibi ex concursu causarum extrinsecarum, qui potest esse ex Deo disponente secundum Theologos, licet non secundum Aristotelem, sicut si aurum sit ibi, et aliquis intendens fodere, ipsum inveniat, hoc est ex concursu causarum extrinsecarum, et non est alia causa, nisi ipse est magis dispositus, ut causa universalis moveat ipsum ad hunc locum magis, quam ad alium.

Al. hoc bonum magis quam alium ut, etc.

Sed tamen quare ad propositum illius sequitur bonum, et non ad propositum alterius ? Aristoteles *in libello de bona fortuna,* inquirit causam intrinsecam, quam dixit esse impetum.

9. Sed si dicas, tu quæris causam, ubi non est causa ; effectus fortuitus non habet causam, dicendum, quod notum fuit Aristoteli, quod sicut illud quod evenit in pluribus habet causam ut in pluribus uniformiter, ita quod evenit in paucioribus, et difformiter habet reduci ad causam uniformiter agentem et per se. Causa autem intrinseca, et proxima hujus eventus fortuiti, secundum Aristotelem in prædicto libello, est impetus, dicit enim sic : *Est ergo bona fortuna sine ratione natura, bene fortunatus enim est sine ratione habens impetum ad bona, et hæc adipiscens ; hoc autem est naturæ, in anima enim inest tale, natura; quo impetu ferimur sine ratione ad quæ utique bene habebimus. Et si quis interroget ab operante, quare sic facit : nescio, inquit, sed placet mihi, simile patiens his, quæ a Deo aguntur. Etenim a Deo vecti sine ratione impetum habent ad operari aliquid.* Vult dicere, quod aliqui habent *velle*, ad quod sequitur bonum aliquod præter intentum ex impetu, et sine ratione, et causa hujus impetus est natura. Et diversitatem hominum accipit Aristoteles per experientiam, quod enim iste impellatur, et iste non, cum sine ratione ejus, qui impellitur, hoc accidit, non potest esse ratio ; ergo causa est natura. Sed illa differentia, vel diversitas non ponit differentiam specificam in natura, sed individualem ; quod enim agens extrinsecum uniformiter agens moveat

2. Ph[...] Cap[...]

Den[...] pa[...] Theo[...] et n[...] Phil[...] phus [...] cogn[...] hoc [...]

istum ab bonum, et non alium, ejusdem rationis existentes, non potest esse nisi propter aliquid intrinsecum in uno quod non est in alio. Hoc autem non potest esse ratio, ut dictum est, nec aliquid consequens speciem, quia illud uniformiter cuilibet inest ; est ergo aliquid pertinens ad individuum. Quod autem non sit ratio, patet, quia *ubi plurimus intellectus et ratio, ibi minima fortuna, ubi autem plurima fortuna, ibi minimus intellectus*, secundum Aristotelem, nec etiam voluntas, quia similis potest esse actus voluntatis in utroque, et tamen unus assequitur effectum fortuitum, et alius non assequitur ; ergo illud intrinsecum est impetus a natura proveniens, ideo dicit bene fortunatum, bene natum, quia in eo est dispositio, qua a superiore motore impellitur ad propositum, secundum quod eveniunt sibi commoda.

Sed illa dispositio naturalis estne dispositio ex parte animæ vel corporis ?

Respondeo, si Aristoteles intellexit, quod animæ differunt secundum gradus naturales in nobilitate et perfectione, tunc esset dicendum, quod anima nobilior haberet talem impetum, sicut brutum nobilius habet nobiliorem æstimationem, et nobiliorem instinctum naturalem, ad assequendum commodum majus. Sed non credo Aristotelem sic intellexisse, scilicet quod iste impetus sequatur aliquem ex nobilitate animæ, quia dicit, *ubi minimus intellectus, ibi maxima fortuna*. Unde dicit, quod talem non expedit consiliari ; non ergo hoc convenit intellectui ex sua perfectione, sed quia habet nobiliorem impellentem, sicut navis male regibilis melius frequenter navigat, sed non propter seipsam, sed quia habet bonum gubernatorem ; in corpore ergo ista dispositio est consequens complexionem determinatam.

Sed est dubitatio qualiter natura est causa istius impulsus ad volendum aliquid, ad quod sequatur commodum præter intentionem operantis, si sicut gravitas est causa descensus deorsum in gravi, tunc enim fortuitum non esset a fortuna, quia in natura est aliqua dispositio inclinans ad hoc, licet non sufficienter motiva.

Item probo, quod omnia essent a fortuna, si ex hoc dicatur quis bene fortunatus, quia habet dispositionem, qua impellitur ad volendum aliquid, ad quod sequatur commodum sine ratione et consilio, quia in actibus humanis consilians, nec prius consiliatur, nec considerans prius considerat, aliter esset processus in infinitum. In primis ergo actibus non habetur impulsus a ratione cogente ad eliciendum tales actus ; ergo eliciuntur sine ratione et natura, et talis dicitur fortuna ; ergo, etc. Lib de bona fortuna non longe a fine.

(h) Item tu dicis, quod aliquis habet impetum sine ratione. Contra, non est bona fortuna sine actu voluntatis, quia fortuna est effectus contingens consequens effectum agentis a proposito ; nunc autem actus voluntatis est circa objectum ostensum a ratione ; ergo talis impulsus ad volendum, non est sine ratione. 13. Text. 61. et circiter.

(i) Item, si natura impellit ali-

quem ad volendum, et non ratio, ergo non est fortuna, quod evenit, sed casus, quia hæc est differentia inter fortunam et casum, 2. *Phys.*

Henr. quodl. 6. q. 19. Respondeo, prima ratio vadit ad hoc, quod prima intellectio sit fortuna, et si sequitur aliquid bonum, et conveniens, diceretur quis per eam bene fortunatus.

Respondeo igitur (k), et dico quod secundum quod unus Doctor exponit Philosophum in prædicto libello, videtur velle, quod prima intellectio, sive volitio sit a Deo movente intellectum et voluntatem, non per ostensionem objecti, et dicit prædictus Doctor, quod hæc est sententia Anselmi *de casu Diaboli c.* 12. qui dicit, *quod Angelus non habuit primum actum a se.*

Angelus habuit primum actum a se. Sed credo, quod habuit primum actum a se, sicut secundum, licet voluntatem habuit a Deo ; ad actum enim volendi non requiritur nisi voluntas, et intellectus prævius ostendens objectum, et per hoc patet solutio ad rationem suam.

(l) Contra, si Angelus habuit primum actum volendi a se, aut habuit volendo, et sic est processus in infinitum, aut non volendo, quod est inconveniens.

14. Respondeo (m), dico quod habendo intellectum ostendentem objectum, et habendo voluntatem prius natura, simul tamen tempore habuit *velle.* Dico ergo (n) quod ista conclusio est concedenda quoad aliquid, scilicet primam intellectionem non esse a ratione, sed quoad aliquid a casu, quia intelligens non prius intelligendo intelligit. Prima intellectio non est a ratione ostendente objectum prius ; ergo est a casu quodammodo, secundum Augustinum lib. 3. de Lib arb. *Non est in potestate nostra quin visis tangamur,* et ideo (o) est illud fortuitum et casuale.

Prima intellectio quodammodo a casu 1. d. 42. q. 4. n. 5.

Et si arguas : Prima intellectio si sit fortuita, omnia consequentia erunt fortuita. Dico quod non sequitur, quia habita prima intellectione et volitione potest aliquis ratiocinari de agendis, et ita quæ sequuntur illam deliberationem, non erunt fortuita, sed a ratione deliberata.

Sed si quæras, primæ intellectiones suntne simpliciter fortuitæ ? Dicendum quod non, quia sunt ab objectis fortius moventibus secundum phantasmata magis impressa, cessantibus impedimentis, et sic prima intellectio habet causam naturalem motivam in nobis, quia tamen non est a ratione deliberante, non est imputabilis homini, nisi interpretative, quia in potestate hominis fuit facere objectum fortius movens ex frequenti consideratione, ex qua fortius imprimatur phantasma tale in memoriam, et per consequens fortius movet et prius, cessante impedimento. Prima ergo intellectio non est in potestate nostra, sed prima indifferentia, quia potest quis se determinare ad volendum, vel non volendum, hoc est, a voluntate, non ab intellectu, quia intellectus ab objecto naturaliter movetur, et ideo si voluntas naturaliter moveretur ab intellectu naturaliter moto, voluntas naturaliter moveretur, et sic homo esset unum bonum brutum ; voluntas igitur non movetur necessitate naturali, sed habita prima intellectione, in potestate ejus est convertere intel-

Sec... intel... est i... tra vo... tate... 42...

lectum ad considerandum hoc vel illud, et hoc vel illud velle, vel nolle ; et sic prima volitio omnino est a nobis, nec est ita a casu sicut prima intellectio.

modo tus sit n sit ione.

Ad secundum, dicendum quod Aristoteles videtur dicere in libro prædicto, quod ille impetus, vel impulsus ad velle aliquid, ad quod consequitur commodum, non est sic a ratione, quod talis sciat sic reddere rationem, quare hoc facit. Dicendum ergo quod illud *velle* habet a ratione ostendente objectum volitum, sed non a ratione consiliante ostendente causam, quare hoc facit distincte, sed hoc habet ab impetu.

Ad tertium dicendum, quod licet natura sit mediata causa illius eventus fortuiti, non tamen immediata, sed voluntas unum intendens, licet sit aliud eveniens præter intentum, quod dicitur fortuna, non casus.

COMMENTARIUS.

4. (h) *Item tu dicis.* Arguit contra hoc, quod dicit Philosophus, scilicet quod aliquis habet impetum sine ratione. *Contra, quia non est bona fortuna sine actu voluntatis, quia fortuna est effectus contingens consequens effectum agentis a proposito*, id est, quod effectus fortuitus, est effectus non intentus ab agente a proposito, sed agens a proposito intendit effectum actu elicito voluntatis. Sed voluntas non potest velle aliquid non præostensum a ratione ; ergo talis impulsus ad volendum aliquid, ad quod sequitur commodum, sive ad quod sequitur effectus non intentus non est sine ratione ; ergo effectus fortuitus erit a ratione.

(i) *Item* arguit, probando quod fortuna, sive effectus fortuitus semper sit a ratione ; patet, quia si natura impellit aliquem ad volendum, et non ratio, ergo non esset fortuna, sive effectus fortuitus, illud quod sic evenit, sed magis esset casus, sive effectus casualis ; patet, quia hæc est differentia inter fortunam et casum, quia fortuna est ab agente a proposito, sive ab agente per cognitionem, et casus non est ab agente a proposito, ut patet 2. *Physic. text. c.* 59. 60. *et* 61.

(k) *Respondeo igitur.* Hîc Doctor primo recitat unam opinionem, quæ est Henrici *quodlib.* 6. *quæst.* 19. quam non tenet, nam Henricus videtur velle quod prima intellectio, sive volitio immediate sit a Deo, ita quod Deus immediate movet intellectum ad primam intellectionem immediate causando illam in tali intellectu ; et similiter immediate movet voluntatem ad primam volitionem circa objectum, immediate causando illam in tali voluntate, non causando illam per extensionem objecti tanquam per causam mediam, et dicit quod hæc est sententia Anselmi, *de casu diaboli, cap.* 12. qui dicit quod Angelus non habuit primum actum a se. Sed Doctor hoc improbat, quia Angelus sicut habuit secundum actum a se, ita ad primum ; patet, quia ad primum actum volendi non requiritur nisi voluntas, ut principium immediate elicitivum, et intellectus prævius ostendens objectum circa quod voluntas elicit actum.

Opinio Henrici.

(l) *Contra.* Hîc Doctor adducit unam rationem Henrici, quia probat quod voluntas Angeli non potuit elicere 5.

Scotus contra Henricum.

primam volitionem, quia aut habuit illam volendo, aut non volendo. Non secundum, patet, quia nullus elicit actum volendi non volendo illum; non primum, patet, quia tunc esset procedere in infinitum in actibus volendi, quia si elicit actum volendo illum, ergo prius habet alium actum, quo vult actum volendi, et tunc quæro de illo alio, aut elicit illum volendo, et per consequens vult illum mediante alio actu volendi, et sic tunc procederet in infinitum; ergo prima volitio erit immediate causata.

Responsio Doctoris.

(m) Respondet Doctor quod habendo intellectum ostendentem objectum, et habendo voluntatem prius natura, simul tamen tempore habuit *velle*, et cum quæritur, aut habuit volendo, aut non volendo, si intelligatur, quod habuit volendo, id est, mediante alio actu volendi, patet, quod non, quia tunc esset procedere in infinitum; si vero intelligatur quod habuit volendo, accipiendo volendo libere, id est, quod quando voluntas elicit illum actum. Sic libere elicit, quod quando elicit illum, potest non elicere, et in hoc consistit voluntatis libertas; hoc modo elicit primum actum volendi, volendo illum. Et de hac materia vide prolixius Doctorem *in secundo, d. quinta, quæst. secunda, quæ ponitur addita, et etiam dist.* 25.

Scotus solvit rationes factas.

(n) *Dico ergo.* Nunc Doctor solvit rationes prius factas, dicens quod ista conclusio est exponenda, quoad aliquid, scilicet quod bene prima intellectio non est a ratione, sive non est ab intellectu prius cognoscente, et per consequens potest aliquo modo dici a casu; sed loquendo de prima volitione dicit, quod illa est ratione ostendente.

(o) *Et ideo est illud fortuitum casuale*, pro quanto, scilicet non est in potestate nostra, nec ab agente a proposito. Licet enim prima intellectio sit immediate causata ab intellectu et objecto, ut patet a Doctore *in primo, d.* 3. *q.* 7. *et in quodl. q.* 15. et per consequens habeat causam determinatam intendentem illam eo modo quo natura potest intendere effectum suum, et ut sic non possit dici effectus casualis, vel fortuitus, tamen aliqualiter potest dici casualis, vel fortuitus, pro quanto talis prima intellectio nullo modo est ab agente a proposito, sive ab agente per cognitionem intendente talem cognitionem.

SCHOLIUM.

Ostendit contra aliquos Arist. hîc, et 8. Phys. (ubi videtur dicere nihil novum posse esse immediate a Deo) sibi non contradicere, licet teneatur posuisse Deum causam fortuitorum immediatam, quia non negavit 8. Phys. aliquid de novo immediate fieri a Deo absolute, sed manentibus causis aliis activis et receptivis. Eodem modo posuit animam de novo creari ob dispositiones novas materiæ, quibus positis, Deus necessario secundum ipsum, eam creat. Vide Doctorem I. d. 8. q. 5. n. 6. et 8. ubi agit de opinione Philosophorum, quod Deus omnia agat necessario, quodque quidquid agit immediate, secundum eos, est necessarium, et d. 42. et supra q. 17. n. 26. et a n. 29. ubi tenet non esse demonstrabile, posse Deum omnia facere immediate sine aliarum causarum concursu. Hæc de Philosophorum opinione. Ex quibus patet quomodo aliquis posset esse bene fortunatus, etiamsi mundus esset ab æterno, quia effectus fortuiti in cœlum, vel in Deum referentur. Secundum fidem tenendum (inquit Doct.) Deum habere de omnibus providentiam generalem, juxta quam omnia agunt secundum naturas suas, et specialem, juxta quam providet cuilibet hominum, secundum sua occulta judicia, et aliqua merita sibi nota.

Sed de causa extrinseca hujusmodi eventus fortuiti secundum Aristotelem videtur dicendum, quod natura non est causa ejus, quia

natura est determinata ad unum, saltem unitate ejusdem ordinis et connexionis. Eventus autem fortuiti non videntur habere connexionem, nec ordinationem ad alia ; ergo natura non est causa sufficiens et completiva eventus fortuiti.

...t. non ...e cau- effec- ...ortuiti.

Item tunc sequeretur, quod fortuna esset causa per se.

Item, nullus dicitur bene fortunatus, quia impellitur ad volendum aliquid, ad quod consequitur bonum, nisi illud bonum adipiscatur ; sed illud bonum adipisci non potest, nisi causæ intermediæ concurrant ad hoc ; cum ergo natura non potest esse causa sufficiens hujus concursus, natura non sufficit ; ideo sequitur quod est aliqua causa extrinseca conjungens.

...4. Sed, quæ sit illa causa extrinseca secundum Aristotelem, estne cœlum, vel Intelligentia movens cœlum mediante cœlo, vel Deus ipse immediate movens ? Dicendum quod si nihil sit effectus fortuitus, nisi illud ad quod causalitas cœli potest se extendere, tunc non est necessarium causam inquirere nisi cœlum, et movens cœlum, et hoc videtur probabile, quia nihil fortuitum videtur in homine nisi illud ad quod causalitas cœli se extendit mediate vel immediate. Sed primum non credo esse verum, quia aliquid est in homine, ad quod causalitas cœli non potest se extendere, sicut est volitio, nisi occasionaliter movendo appetitum sensitivum, secundum cujus inclinationem apta est voluntas inclinari ; cœlum ergo, quia non potest volitionem attingere, nec etiam causas ad ejus causationem conjungere, ideo aliquid est in homine ad quod cœli causalitas non potest attingere. Et si diceretur, et forte verum est, quod nullus effectus fortuitus est in voluntate, et conjunctus volitioni per accidens, sed tamen causalitas cœli ad omnia alia se extendit, et sic non oportet aliam causam extrinsecam ponere, nisi cœlum, et Intelligentiam moventem cœlum, et Deum moventem mediate, ita quod si Aristoteles videtur dicere, quod tale principium sit Deus, debet glossari verum est mediate.

...olitio- ...n non ...tendi ...alitas ...2. d. q. 3.

Si autem aliquis effectus fortuitus ponatur in voluntate, cum cœlum non possit talem effectum attingere, nec causas ad causandum ipsum conjungere, nec aliqua Intelligentia creata, tunc oportet effectus fortuitos in Deum reducere, qui omnia providet et conjungit causas medias ad effectus tales fortuitos causandos.

Sed quomodo hoc potest concordare cum principiis Aristotelis, qui non videtur ponere aliquod novum immediate esse a Deo ; unde ipse ponens mundum æternum non posuit motum potuisse esse novum, nisi secundum partes, ita quod totus non potuit esse novus, et ista conclusio potest dependere a tribus principiis, primo propter immutabilitatem primi principii, quia principium est omnino immutabile ; ideo nullum motum, nec mobile potest immediate de novo producere, quia aliter se haberet nunc quam prius.

8. Phys. 1. 15. et 12. Metaph. et alibi.

Sed non credo quod arguat solum ex immutabilitate agentis, imo oportet addere aliquid ex parte effectus, sic quod agens immutabile non potest immediate causare aliquid novum alterius rationis, quia aliter

contradiceret sibiipsi, quia Intelligentia omnino immutabilis, secundum eum, causat novam partem motus ; nec propter hoc est mutabilis, nec * adhuc sufficit, sed oportet tertio addere sic : Agens omnino immutabile non potest causare immediate aliquid novum alterius rationis, nulla posita diversitate in mediis causis activis vel receptivis, aliter non haberet propositio Aristotelis veritatem. Si enim causæ intermediæ activæ sint diversæ dispositionis in agendo, vel passivæ diversæ dispositionis in recipiendo, potest esse diversitas effectuum, dato quod in causa prima nulla sit mutabilitas, vel novitas aliquo modo.

* Al. hoc non concludit. Arist. ex immutabilitate, Deum nihil posse facere de novo.

15. Dicemus ergo secundum Aristotelem quod agens omnino immutabile non habens causas medias activas, vel receptivas diversæ dispositionis, non potest causare aliquid novum alterius rationis ; sed aliqua istarum conditionum deficiente, non habebimus secundum Aristotelem unde concludamus aliquam novitatem in Deo.

Al. nullam.

Dicendum ergo, quod non contradicit sibi *in libello de bona fortuna*, et 8. *Phys.* secundum quod aliqui volunt sibi imponere, quia si secundum primam viam sufficiat omnem effectum fortuitum reducere in cœlum, hoc non ponit aliquam novitatem, vel mutabilitatem in Deo, quia non causat Deus effectus fortuitos de novo, nisi mediante cœlo, et hoc non est contra eum ; dato etiam secundum aliam viam, quod oporteat aliquos effectus fortuitos novos reducere immediate in Deum, adhuc non contradicit sibiipsi, quia certum fuit Aristoteli secundum sua principia animam intellectivam esse a Deo immediate ; et ad hoc attingere potest ratio naturalis, cum sit immortalis, et ita aliquid novum potest immediate esse a Deo, et tamen non contradicit sibi secundum sua principia.

6. de animal. vel 2. de gen. animal. c. 3.

Sed quomodo est hoc possibile ? Dicendum quod immutabilitas agentis, excludendo causas activas intermedias, vel receptivas, concluditur secundum Aristotelem, quod non possit fieri aliquid novum alterius rationis ; sed si una conditio defecerit, scilicet quando causæ intermediæ activæ vel passivæ diversimode se habent in causando, potest causare de novo aliquid alterius rationis. Si etiam effectus causandus sit ejusdem rationis, potest Deus ipsum causare immediate, nulla posita novitate in eo, propter diversitatem causarum receptivarum, sicut Sol immediate solvit glaciem et coagulat lutum, nulla posita novitate in eo ; ita secundum Aristotelem. hoc corpore organizato, Deus necessitate immutabilitatis * causat hanc animam, et prius non, quia materia non erat disposita, sicut nec Sol causat alium et alium radium in aere et in aqua, nisi propter diversitatem recipientium ; sic in proposito, Deus influit uniformiter in quodlibet inquantum potest, secundum Aristotelem, et quia iste est dispositus, ille non, ideo Deus impellit istum ad tale propositum, ad quod consequitur commodum, illum autem non impellit, quia non invenit in eo dispositionem illam, quam diximus prius. Et ipsa positio Aristotelis *de bona fortuna*, stat cum positione sua, 8. *Phys.* scilicet quod

* Al. immutabilit[illegible]

Deus non potest causare novum mundum, vel novum cœlum, et novum motum secundum suam causalitatem.

om- ortui- eciali iden- rovi- ratio- s sibi nitis, is oc- ltis.

Sed secundum fidem et veritatem dicendum est, quod Deus habens providentiam generalem de omnibus, regit res, secundum quod natæ sunt regi, secundum quod dicitur 7. de Civ. c. 30. *Sic Deus res quas condidit*, etc. Tamen præter istam generalem providentiam habet providentiam specialem ex quadam electione, secundum quam providet unicuique hominum, secundum merita præsentia, vel futura, et occulta nobis, tamen sibi præsentia, quia ejus judicia justa sunt semper, licet occulta, ita quod aliquando adversitas plus proficit quam prosperitas, secundum Boetium 4. *de Consolat. prosa* 4. ita quod licet ponamus aliquem bene fortunatum, tamen ex hoc nihil novum ponimus in Deo, ut dictum est. Et sic patet ad rationes.



CONCILIATIONES

LOCORUM EX QUODLIBETIS SCOTI,
CUM ALIIS EJUSDEM DOCTORIS LOCIS, QUÆ INTER SE APPARENTER OPPONI VIDENTUR,
A R. P. CAVELLO ADJUNCTÆ.

AD LECTOREM

Cum attente perlegerem Quodlibetorum Doctoris Subtilis textum, et cursim, ac per occasiones Leucheti, Gadii et Tartareti expositiones, ac Paduani Grassis contradictionum libellum, judicavi gratissimum futurum Scotistis, si loca, quæ in his apparenter dissidere viderentur cum doctrina ejusdem Doctoris in aliis Philosophicis vel Theologicis operibus, notarem, et in unum collecta breviter solverem ; collegi ergo præcipua loca a præfatis auctoribus veluti dissidentia jam pridem observata, omissis multis, quæ minoris momenti videbantur, quibus adjunxi, quæ ex propria lectione, notatu digna occurrerunt. Solvi, qua brevitate potui, singula, Doctorem secum ubique concilians, et mentem ejus plerumque, ubi res exigebat, ex contextu aperiens, citans determinate, non tantum distinctiones et quæstiones, ut alii hactenus fecerunt, sed articulos, paragraphos, versum ac numerum, tam in hoc quam in reliquis Scoti operibus, ut sine labore loca apparenter opposita, in suo fonte, quando libuerit, examines quæ ex aliis desumpsi, plerumque aliter, semper brevius expedio. Quod te monitum esse volui (benigne Lector,) ut, quando nostra solutio vel pacificatio non arriserit, ad illos recurras. Audeo polliceri collectionem, iis qui Doctoris Subtilis doctrinam exacte percipere et penetrare statuerunt, magno usui futuram. Vale.

EX QUODLIBETO I.

CONCILIATIO I.

1. Quæ est prima entis divisio? In præfatione ad quodlibeta dicit, quod ens, seu res prima sui divisione dividitur in creatum et in increatum, a se et ab alio, necessarium et possibile, finitum et infinitum. Sed *quodl.* 3. *princ. et* 1. *d.* 36. *q.* 1. *n.* 9. ait, quod primo dividitur in reale et rationis, et *quodl.* 5. *fine*, in quantum et non quantum ; ergo contradictio. Respondetur, hîc agit de ente reali, *quodlibeto* de ente communissime sumpto, *et quodl.* 5. de ente quoad divina. Secundo, dici potest quod sumendo *primum* pro *adæquato*, omnes istæ divisiones sunt primæ. Primo modaliter Theologice, in quantum et non quantum ; primo modaliter Metaphysice, in finitum et infinitum ; primo per passiones in unum et multa. Primo, per quidditates in Deum et creaturam, substantiam et accidens. Quisnam ordo servandus in his et aliis divisionibus entis, difficile est præscribere secundum Scotum. Præter loca citata 1. *dist.* 1. *q.* 2. *n.* 12. dividit ens in quidditativum, et habens quidditatem, *et d.* 36. *q.* 1. *n.* 8. 9. in secundum *quid* et simpliciter, *et dist.* 19. *q.* 1. *n.* 3. 6. in unum et diversum. Vide varias entis divisiones apud ipsum 5. *Met. c.* 7.

CONCILIATIO II.

An existentia sit de essentia Dei, modo ejus intrinsecu? *Art.* 1. § *Illa entitas*, *n.* 3. *ad* 2. tenet existentiam esse de quidditate Dei, et idem habet 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Ex his ad q. n.* 4. ubi ait *esse* prædicari de Deo primo modo per se, et idem ait 3. *dist.* 22. § *Sed quid Logice*, *n.* 19. *et quodl.* 6. *a.* 2. § *Nunc restat*, ubi ait æternitatem esse modum extrinsecum existentiæ Dei ; ergo ipsa existentia non est modus extrinsecus. Hanc partem tenent Leuch. [et Tartaret. *in dicta loca,* Radato 2. *Controv.* 2. *a.* 4. Syrectus, et Wallo *in formalitat.* P. Smising. *tract.* 1. *dist.* 2. *q.* 1. Sed oppositum habet Scotus ut videtur 1. *dist.* 8. *q.* 3. *fin. n.* 29. ubi ait Deum per prius esse infinitum, quam esse hoc existens ; sed infinitas secundum eum est modus intrinsecus Dei, *ibi n.* 17. *et quodl.* 5. et ideo hanc partem tenet Bargius 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Ex his*. Favent. *disp.* 14. *c.* 2. Mayron. 1. *d.* 2. *q.* 1. *a et q.* 7. Primam partem magis ad mentem Scoti esse puto, quam etiam tenent Viguerius et Paulus scriptor *in* 2. *locum citatum*, et Gadius *hoc quodl.*

2. An infinitas sit prior existentia Dei, et quid de ejus singularitate? Ad locum objectum, non dicit infinitatem esse priorem existentia, sed quod est prior singularitate, vel hæcceitate ; existentia autem non est formaliter singularitas, vel hæcceitas. Ibi potius videtur dicere, quod est de se existens, de se infinitus, et de se hic, quasi hoc ordine. Sed quia forte ipsa singularitas est de essentia Dei, melius dices Scotum loqui secundum imperfectum modum nostrum concipiendi, quia prius concipimus in Deo id, quo differt a creaturis, et hoc est infinitas, non singularitas. Dices, Scotus 2. *d.* 3. *q.* 9. § *Ad quæst. n.* 6. tribuit Angelo notitiam distinctam abstractivam divinæ essentiæ ; ergo existentia non est de ejus quidditate, alioquin illa notitia foret intuitiva. Respondetur dicitur abstractiva, quia non est essen- (Quali scient distinc Dei hab)

...nit ab Angelo ...us viribus.

tiæ, ut existentis et præsentis, non vero ut abstrahit ab existentia. Contra, quia *quodl.* 7. *a.* 2. *concl.* 2. ait distinctissimam cognitionem haberi posse de Deo a viatore, sine eo quod tendat in ejus existentiam. Respondetur, ibi etiam excludit existentiam ut præsentem, et facialiter visam, quia loquitur de scientia viatoris, quæ haberi potest circa visionem vel intuitionem rei existentis et præsentis. Dices secundo, Scotus 4. *d.* 12. *q.* 2. *ad ult.* ait, si persona divina esset formaliter infinita secundum relationem, relatio per se existeret, ubi per infinitatem probat existere. Respondetur, intellige id a posteriori.

CONCILIATIO III.

...habea...s conceptum ...pliciter ...plicem ...e Deo.

Art. 1. § *De ista essentia, n.* 3. ait essentiam esse rationem primam simpliciter essendi Deo, et loquitur de simpliciter simplici, *ibi* § *Aliter dicitur,* et alioquin hoc nihil esset singulare, quia etiam definitum est conceptus simplex, ut habet Scotus 1. *dist.* 3. *q.* 2. § *Ad secundam quæst. n.* 21. Oppositum habet 1. *d.* 2. *q.* 2. *num.* 5. ubi ait quod de Deo pro nunc nullum habemus conceptum simpliciter simplicem, quia quidquid concipias, sive entis, boni, veri, non erit conceptus proprius Deo, nisi addamus aliquid, quo conceptus redditur non simpliciter simplex, ut *summum, increatum, infinitum, immensum;* unde 1. *dist.* 3. *q.* 2. *n.* 17. bene ait, conceptum nobiliorem et perfectiorem, quem de Deo habere possumus pro nunc, esse entis infiniti.

3. Respondetur, cum ait essentiam esse conceptum simpliciter simplicem, intelligit ut opponitur conceptui resolubili in conceptus determinabilis et contrahentis, seu potentiæ et actus, ut constat ex § *Aliter dicitur.* Cum autem dicit Deum non habere conceptum simpliciter simplicem, intelligit de conceptu nullo modo resolubili in plures, quod verum est. Dices conceptus simpliciter simplex pertinet ad perfectionem ; ergo Deo convenit. Respondetur, ita est in re, sed nostro modo intelligendi, qui non concipimus Deum ut est, perfectior est conceptus non ita simplex, quia plures entis perfectiones comprehendit, ut in exemplis ; conceptus entis est simpliciter simplex, sed maxime imperfectus, quia excludit alias perfectiones, dicitur tamen permissive perfectus, quia compatitur secum infinitatem. Vide additionem ad Scotum 1. *d.* 3. *q.* 2. *n.* 13.

Conceptus simpliciter simplex, an perfectior conceptu non simplici.

CONCILIATIO IV.

An intellectualitas sit de essentia Dei.

Art. 1. § *Nam contradictio, n.* 10. ait. quod vita intellectualis, seu intellectualitas est de quidditate Dei, vel essentiæ divinæ, ita quod si definirentur, intellectualitas intraret definitionem. Idem habet 1. *Report. d.* 35. *a.* 4. *sed* 1. *d.* 26. solvendo argumenta principalia, *n.* 55. ait, *intellectualitas dicit modum intrinsecum essentiæ.* Respondetur, hoc loco sumit intellectualitatem pro potentia, et sic est quasi modus intrinsecus, non proprie attributum. De quo vide ipsum 1. *d.* 8. *q.* 4. quia attributa supponunt rem in suo *esse* intrinseco perfectam, et per modum qualitatis adveniunt, ut sapientia, justitia. Sed hîc et in Reportatis sumit intellectualitatem pro natura

intellectuali, et sic est de quidditate Dei. Contra, quia in loco ad oppositum comparat intellectualitatem rationalitati respectu hominis; ergo non sumit eam pro potentia. Respondetur, non comparat in rigore, alioquin non diceret esse modum intrinsecum, sicut nec rationalitas est modus intrinsecus, sed quidditas hominis; comparat ergo in eo tantum, quod sicut in homine rationalitas præcedit attributa, et non est attributum, sic intellectus et voluntas in Deo non sunt attributa, sed præcedunt ea, et se habent quoad hoc, sicut infinitas, ut ibi ipse Doctor asserit. Vide hîc Scholium sextum.

CONCILIATIO V.

4. An hæc: Deus est, sit prima propositio in divinis.

Art. 1 § *De ista essentia, num.* 3. ait quod hæc, *Deus est*, est prima omnium in divinis. Idem habet 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Ex his ad quæst. n.* 4. sed hanc esse primam, *Deus vult*, tenet 2. *dist.* 1. *q.* 2. *n.* 9. *et* 3. *d.* 7. *quæst.* 1. *n.* 7. *quæst.* 3. *Prologi. n.* 13. Respondetur, hîc loquitur in ordine propositionum necessariarum, ibi contingentium.

CONCILIATIO VI.

Omne notionale an relativum ad intra.

Eodem art. § *Ex isto secundo, n.* 7. omne notionale est relativum ad intra, et e contra; et ibidem ait, quod essentiale est commune tribus. At 1. *dist.* 19. *q.* 1. § *De quarto dico, n.* 4. ait quod Filius est æqualis Patri ad intra, et habetur ex symbolo Athanasii, et tamen æqualitas est essentiale, non notionale. Respondetur, hîc loquitur de relativo originis, et æqualitas non est talis, et sic non est notionale, sed essentiale. Dices, ibi ad secundum docet Scotus essentiale esse ad se, sed hoc non convenit æqualitati. Respondetur loqui de essentiali, quod est formaliter infinitum, dicens perfectionem simpliciter.

CONCILIATIO VII.

An attributa distinguantur ex natura rei.

Eodem art. 1 § *Secunda ratio, n.* 8. *et* § *Secunda ratio, n.* 11. ait attributa esse in Deo ex natura rei, scilicet distincta, quod fuse probat 1. *dist.* 8. *q.* 4. sed 4. *dist.* 46. *q.* 3. *in fine*, admittit quot sunt formalitates, tot esse res; ergo si distinguantur formaliter, et realiter. Respondetur, tantum ait id posse concedi, sed formalitates sunt realitates, seu res (inquit) secundum *quid*, quo sensu Cassiodorus (quem ibi citat) *in Psal.* 50. vocat misericordiam et justitiam Dei, duas res.

CONCILIATIO VIII.

An secunda intentio sit passiva comparatio.

Ibidem § *Tertia ratio, n.* 12. innuit, quod secunda intentio est passiva comparatio, quia duo objecta ab intellectu comparantur. At videtur dicere 1. *d.* 23. § *Contra opin. n.* 2. esse comparationem activam. Respondetur, est activa respectu potentiæ, vel actus, et passiva respectu objectorum. Obscurum satis est, quid sit secunda intentio secundum Scotum. De quo vide eum, *q.* 3. *universal. et ibi* Mauritium et Formalistas, *q. de ente rationis*, Wallonum *p.* 31.

CONCILIATIO IX.

otio- præ- nt es- tialia.

Art. 2. § *Secunda conclusio, n.* 16. docet notionalia in divinis præcedere essentialia ad extra, ut creare, prædestinare et intelligere creaturas. Idem ait 2. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 1. *n.* 2. sed 1. *d.* 4. *q.* 2. § *Respondeo, n.* 3. docet, quod Deus Deitate est hìc, et in illo conceptu nulla includuntur supposita, *et hoc modo* (inquit) *forte hæc est vera*, Deus creat, *et similes*, *intelligendo subjectum pro hoc Deo existente in natura divina*, *non intelligendo suppositum* ; ergo ista ad extra præcedunt notionalia. Respondetur, tantum vult quod ista conveniunt, non ratione suppositorum, *quia incommunicabilitas* (inquit) *non est ratio talium*, nam si per impossibile tantum esset una persona, ut posuit Averroes 12. *Met. com.* 39. illa faceret omnia ad extra, eodem modo, sicut tres faciunt, ut bene Doctor, 2. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. vere tamen præcedunt productiones ad intra omnem productionem et operationem, seu intellectionem ad extra, ut probat Doctor *loco jam citato artic.* 1. *et* 2.

CONCILIATIO X.

Pater prius itus, n ge- ret.

Art. 3. § *Ad argumenta probantia*, *n.* 20. ait quod Pater prius novit omnia in se, quam in Filio, *et* 1. *d.* 1. *q.* 2. § *Quantum ad istum*, *n.* 5. quod est prius perfecte beatus, quam generet. Sed *quodl.* 4. *a.* 3. *et* 1. *d.* 28. *q.* 3. *ad primum*, docet, quod paternitas et generatio ex natura rei sunt idem formaliter, nec prius intelligit omnia in se, quam in Filio, quia per generationem Filii est Pater. Respondetur, sensus est, non quod in aliquo instanti sit beatus, vel intelligat, in quo non generet, vel non sit Filius, sed quod licet simul natura sit cum genito, est tamen prior origine ipso, et pro illo priori beatus, et omnia intelligens, id est, a se beatus et intelligens ; Filius autem licet sit simul natura intelligens, et beatus, est tamen posterius origine talis, quia ab alio, non a se. Dices, quomodo capi potest, quod prius sit beatus, vel intelligat, quam sit? constituitur enim per generationem vel relationem ad Filium ; ergo antea nullam habet prioritatem, quia nec ipse est. Respondetur, jam dixi prioritatem originis non explicari per instans *in quo*, sed is dicitur sic prior *a quo alius*, et posterior *qui ab alio* ; unde licet simul sint natura Pater et Filius, generatio passiva et paternitas ; Pater est prior origine, quam Filius, seu quam generet, vel respiciat Filium, id est, generando, vel respiciendo Filium, ipse est a se, seu *a quo alius*, Filius vero, *qui ab alio*. Vide Doctorem de hac prioritate 1. *d.* 12. *q.* 2. *et d.* 28. *q.* 3. *n.* 9. *et* 2. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 1. *et quodl.* 4. *a.* 1. *n.* 4. Bargius 1. *d.* 1. *q.* 2. explicat illam propositionem : *Pater prius est beatus*, *quam generet*, ita ut *Pater* supponat pro Deo, non pro prima persona. Sed hinc sequitur Deum, ut abstrahit a supposito, generare, quod repugnat, quia generans, re distinguitur a genito ex Augustino 1. *de Trinit. c.* 1. *et* 2. *de anima text.* 47. at Deus est vere et realiter Pater, Filius, et Spiritus sanctus, ut bene probat Doctor, (et est de fide) 1. *d.* 4. *q.* 2.

Prioritas originis explicatur, non per instans in quo.

EX QUODLIBETO II.

CONCILIATIO I.

Quo aliquid est extra causam, vel intellectum, eo est hoc primo.

Art. 1. § *Tunc arguo, n.* 6. ait, *quo aliquid est extra causam et intellectum, eo est hoc primo, quia sic esse non competit nisi huic.* Sed 2. *d.* 3. *q.* 1. fuse probat naturam non esse hanc, vel individuam de se, vel ex se, *et q.* 6. § *Et si quæras n.* 15. docet individuari per hæcceitatem, quæ est ultima realitas formaliter distincta ab ipsa ; ergo contradictio. Respondetur, hîc non vult rem esse de se singularem, sed bene per aliquid sibi intrinsecum, esto formaliter distinctum. Negat ergo tantum per prædicta verba rem individuari per aliquid extrinsecum ; subjungit enim, *ergo frustra quæritur ratio singularitatis per aliquid extrinsecum.*

CONCILIATIO II.

Quare intellectio creata supponit dictionem, divina non.

Art. 1. § *De secunda ratione, n.* 8. docet omnem intellectionem creatam fieri per dictionem, secus in divinis, ubi intellectio essentialiter prior est dictione ; quod etiam ait 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Ad* 2. *dubium, n.* 22. Sed *quodl.* 1. *a.* 2. § *Tertia conclusio, n.* 16. ait, quod qualis est ordo realis inter aliqua, quando realiter distinguuntur, talis est ordo formalis vel rationis, quando formaliter, vel ratione distinguuntur ; ergo si in creatis, ubi realiter distinguuntur, *dicere* est prius quam *intelligere*, idem erit in divinis, ubi formaliter, vel sola ratione distinguuntur. Respondetur, ita est, comparando *dicere*, seu actum intellectus productivum ad actum ejusdem productum ; est enim idem ordo in divinis et creatis, sed quoad intellectionem improductam seu essentialem non est similis ordo in creatis, quia omnis intellectio creata est producta.

CONCILIATIO III.

An p[…] cabil[…] test […] exte[…] infi[…]

Art. 2. § *Hæc propositio, n.* 17. ait, *quodcumque plurificabile ejusdem rationis potest, quantum est de se, extendi ad infinita, nisi aliunde determinetur.* Idem habet 1. *d.* 2. *q.* 7. *n.* 36. sed 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Dico tunc ad q. n.* 18. *et* § *Nunc restat, n.* 35. docet essentiam divinam, quæ est de se communicabilis, tribus tantum personis communicari posse. Respondetur, quod essentia non plurificatur, neque etiam communicatur pluribus ejusdem rationis, quia diversa ratione procedunt personæ, ut hîc docet Doctor *art.* 3. *et* 2. *d.* 2. *q.* 7. § *Dico tunc ad quæst. n.* 18. procedit enim Filius per intellectum, quomodo natus, et Spiritus sanctus per voluntatem, quomodo datus.

CONCILIATIO IV.

An p[…] sione[…] tingu[…] ex pi[…] pi[…]

Art. 3. § *Tertio modo, n.* 25. ait processiones distingui quasi specie ex principiis formalibus, quia una per memoriam fœcundam, alia per voluntatem fœcundam ; idem ait *quodl.* 16. sed 1. *d.* 13. § *Ad quæst. num.* 18. ait distingui se ipsis, ita quod non sit quærendum, per quid distinguuntur. Respondetur originative suis principiis distingui, sed formaliter se ipsis,

ita se explicat ibi, et ponit exemplum de differentiis oppositis, quæ se ipsis formaliter differunt, sed effective per ea, a quibus habent *esse,* sic in proposito. Vide eum 1. *d.* 26. *n.* 46. ubi ait, *quod Pater est a se formaliter, ab essentia fundamentaliter incommunicabilis.* Posset etiam dici, quod terminative distinguitur per suos terminos totales. Vide Bargium, Lychetum et Viguerium in locum illum.

CONCILIATIO V.

od con- it uni, non al- ri, an pponat io dis- incta.

Art. 1. § *Tunc arguo, n.* 6. ait, *si aptitudo convenit huic, et repugnat illi* ; *ergo præexigit in eis distinctionem.* Sed 1. *d.* 3. *q.* 6. § *Ad quæst. n.* 9. docet hæcceitatem esse principium individuationis, et sic convenit uni, repugnans alteri, et tamen non præexigit in eis distinctionem, sed facit eam ; ergo contradictio. Respondetur, hîc loquitur de eo, quod supponit duo, et repugnat uni, conveniens alteri, v. g. de aptitudine, quæ supponit entitatem hujus et illius animæ, at in loco objecto non sic, sed de eo quod facit unum, cui conveniat, repugnans aliis ab eo ; quod vero aptitudo supponat entitatem animæ, patet, quia non est ad se, nec ratio entis in actu, sed tantum in potentia.

CONCILIATIO VI.

de Filius equit guere ?

Art. 3. § *Ad secundum, et primo, n.* 26. ait, quod Filius nequit gignere ; idem habet 1. *d.* 2. *q.* 7. *n.* 18. Sed *ibidem art.* 2. *prin. ex Aug. contra Maximinum l.* 1. habet, quod *creatorem genuit Pater, non Filius, neque enim non potuit, sed non oportuit* ; ergo est in Filio potentia generandi ; ergo actu generat, quia quidquid potest esse in Deo ad intra, actu est. Respondetur, est in Filio potentia generandi quoad absolutum, non vero quoad proprietatem requisitam primæ personæ ; et hoc sensu ait Augustinus, *neque enim gignere non potuit* ; ita Lychetus hîc, vel dic, quod per id, *neque enim non potuit* intelligit, non fuit impotens, sumendo negationem infinitanter ; ita Scotus 1. *Report. d.* 7. *q.* 2. *ad secundum.* Vide eum 1. *d.* 7. *et* 13. Dices, Pater ergo est potentior Filio, negatur, quia objectum omnipotentiæ est possibile, seu causabile, ex Scoto 1. *d.* 20.

CONCILIATIO VII.

Art. 3. *princip.* ait ex Hilario, quod 9.
Filius nihil habet nisi natum. Sed 1. *d.* 5. *q.* 1. fuse probat, quod essentia non generat, nec generatur ; ergo essentia quam habet Filius, non est nata ; ergo contradictio. Respondetur, Scotus hîc explicat Hilarium dicentem, Filius nihil accipit nisi natum, id est, quod nascendo accipit, et sic Spiritus sanctus nihil habet, nisi quod procedendo accipit.

Filius nihil habet nisi natum.

CONCILIATIO VIII.

Ar. 3. § *Si quæras, n.* 25. ait, quod essentia et intellectus non se habent, ut principium propinquum et remotum, seu ut principalius, et minus principale, sed ut unum, quoad utramque partem æque proximum. At 1. *d.* 3. *q.* 8. § *Respondeo,* dicit in-

An intellectus, et essentia sint principia intellectionis æque prima.

tellectum esse causam principaliorem objecto, sive in se, sive in specie concurrat ; ergo contradictio. Respondetur, ibi loquitur de intellectu et objecto creatis, et rationem dat, quia intellectus est illimitatior, et utitur specie, vel objecto, non e contra ; sed hæc locum non habent in essentia divina, quia æque illimitata est, ac intellectus divinus, nec ei subditur quoad exercitium, magis quam hic ipsi.

CONCILIATIO IX.

An natura spiritualis aliquid efficiat, non per potentiam.

Art. 3. § *Si quæras, n.* 25. essentia spiritualis non est principium alicujus productionis, nisi ut coincidit cum intellectu vel voluntate. Sed *in* 2. *d.* 3. *q.* 11. *n.* 4. et clare *quodl.* 15. *a.* 1. § *Si vero teneretur*, habet, quod producit speciem intelligibilem ; et ratio suadet, quod entitas spiritualis non est minus effectiva suæ similitudinis quam corporalis, de quo dixi *ad q.* 22. Scoti *de anima, annot.* 4. Respondetur, hîc loquitur de productione vitali, quæ nequit provenire immediate nisi a potentia, quia loquitur de productione communicativa essentiæ ; non negat ergo aliam productionem naturæ spirituali, quæ non est vitalis, sed communis omni enti, saltem absoluto, qualis est productio suæ similitudinis, vel speciei. Id saltem certum est naturam spiritualem producere suam speciem, vel similitudinem partialiter (Scotus vult quod totaliter), alioquin Angelus et anima separata non possent habere ullius naturæ spiritualis abstractivam notitiam, quia hæc sine specie haberi nequit. Nec dici potest speciem fieri a solo intellectu, quia objectum sensibile coefficit partialiter speciem intelligibilem ex Scoto 2. *d.* 3. *q.* 11. *n.* 6. ergo multo magis id faciet objectum spirituale.

CONCILIATIO X.

10. Quidq[...] est in [...] est de [...] hoc

Art. 3. § *Ad secundum, et primo, n.* 26. ait, quod dictio, id est, generatio de se est hæc ; et idem est de omnibus, quæ sunt in Divinis ; et idem ait 1. *d.* 2. *q. n.* 34. Sed oppositum ait 1. *d.* 23. *et* 3. *d.* 1. *q.* 1. ubi tenet personam divinam multiplicari, et a tribus personis rationem personæ abstrahi ; si autem persona esset de se hæc, non posset concipi, ut communis, ut ipse docet 2. *d.* 3. *q.* 7. § *Qui dicunt, n.* 3. contra D. Thomam docentem Angelum esse de se hunc. Respondetur, vult tantum ab eis abstrahi modum communem, non vero aliquid, quod se habeat, ut natura. Ita habet 1. *d.* 26. § *Dico igitur, n.* 48. dicens paternitatem et filiationem esse primo diversa quoad realitatem contrahibilem, sed non quoad conceptum communem intellectus ; sic ab individuis abstrahitur idem modus univocus constituendi, vel individuandi, quo sensu hæc est superioris univoci de inferiori : *Hoc individuum est individuum.* Vide Scotum ibi in fine, et *q.* 7. *et* 8. *Univers. et ibi* Mauritium, Bargium 1. *d.* 23. Viguerium et Lychetum, *ibi*, ac Mayronem *q.* 3. qui circa hoc multum tractant.

EX QUODLIBETO III.

CONCILIATIO I.

ens re- sit ob- um in- lectus.

Art. 1. *princ.* ait ens commune reali et rationis esse primum objectum intellectus nostri. Sed 1. *d.* 3. *q.* 3. § *Quantum ad secundum art. n.* 8. 20. *et* 24. *et quodl.* 14. *a.* 2. id ait de ente reali. Respondetur ens communissime sumptum, abstrahens a reali et rationis, esse terminativum objectum, sed reale solum est motivum; et pro hoc statu quidditas tantum rei sensibilis, 1. *d.* 3. *q.* 3. *n.* 24. absolute loquendo de naturaliter motivo, est ens finitum, absolutum, vel respectivum, non habens pro termino Deum, *quodl.* 14. *a.* 2. *et* 3. non habet unum objectum, quod sit univocum omni intelligibili, 1. *d.* 3. *q.* 3. *n.* 8. *et* 2. *d.* 24. *n.* 6. *et* 7.

od est ectum portio- um in- llectus nunc?

CONCILIATIO II.

ens ra- is ha- esse in tellec- ı, vel m in re.

Art. 1. *princip.* Ens rationis præcise habet *esse* in intellectu considerante, at *q.* 9. *univers.* ait, universale pro secunda intentione esse in re. Respondetur, est in intellectu effective, et in re subjective, non inhærendo, sed denominando. Vide Mauritium et Joannem Anglicum *dicta q.* 9. Trombetam *in princip. Formalitatum.*

CONCILIATIO III.

11.

Art. 1. *princip.* includens contradictionem nullo modo potest esse in anima, vel intelligibile. Tamen 2. *d.* 1. *q.* 3. *ad sextum pro prima opinione, n.* 14. docet, quod contradictoria simul apprehenduntur ab intellectu, alioquin non sciret esse contradictoria, qua ratione probatur 2. *de anima text.* 45. quod sensus communis novit objecta particularium sensuum, quia ea comparat. Respondetur, negat contradictionem esse unum intelligibile, cui assentias; bene tamen est intelligibile apprehendendo, quia chimeram sic apprehendimus, et ejus partes vere concipimus. Vide hîc Gadium, qui disputat cum Achillino, an Deus intelligat chimeram, et negative resolvit.

Contradictio an potest esse in anima.

CONCILIATIO IV.

An inhærentia relationis sit idem realiter ipsi.

Art. 3. § *Respondeo standum, n.* 15. ait, quod inhærentia similitudinis eadem est ipsi realiter, et idem docet universaliter de omni respectu inseparabili a suo fundamento 2. *d.* 1. *q.* 5. Sed 4. *d.* 12. *q.* 11. *concl.* 1. *n.* 6. docet inhærentiam accidentis, ut abstrahit a respectivo et absoluto, esse respectum extrinsecus advenientem, qui non resultat positis fundamento et termino, sed præter hoc requiritur ad eum alia mutatio ex Scoto 4. *d.* 6. *q.* 10. § *Contra istud, n.* 3. in quo distinguitur a respectu intrinsecus adveniente, ut ipse docet 4. *d.* 13. *q.* 1. § *Si ergo n.* 9. *et* 3. *d.* 1. *q.* 1. ergo distinguitur realiter inhærentia a similitudine, alioquin esset respectus intrinsecus. Respondetur primo, Scotus non dat illam divisionem respectus, nisi de eo qui re distinguitur a fundamento, et sic inhærentia relationis non

Respectus intrinsecus et extrinsecus quomodo differunt.

est respectus intrinsecus, nec extrinsecus adveniens. Colligitur ex ipso 3. *d.* 1. *q.* 1. § *Ad illud in oppositum*, *n.* 14. Dices, est idem re cum respectu intrinseco, erit ergo intrinsecus, negatur, quia inhærentia actionis idem est re cum respectu extrinseco, qualis est ipsa actio, tamen non est respectus extrinsecus, ad quod sufficit distinctio formalis. Dico secundo melius ad contradictionem, quod Scotus non dicit inhærentiam ut sic esse respectum extrinsecus advenientem, sed posse reduci ad aliquod genus talis respectus; et forte, inquit, ad actionem vel passionem, quia videtur quasi agere in subjectum, et subjectum quasi ab ea pati; nec putat inconveniens, aliquid quod est determinati generis denominare plura generis denominare plura genera, ut *creatum*, quod est *Ad aliquid*, denominat omne aliud præter Deum. Ex quo sequitur, quod non negat inhærentiam relationis esse respectum intrinsecus advenientem, seu generis *Ad aliquid*, licet reduci possit ad genus Actionis vel passionis, ratione assignata. Unde quando *ibi*, § *et si quæras*, negat inhærentiam esse respectum intrinsecus advenientem, rationem assignat, quia non resultat necessario positis extremis, quod probat *concl.* 3. quia dari potest fundamentum et terminus, scilicet accidens absolutum et subjectum, sine inhærentia; ergo cum secundum eum *ibi concl. secunda*, non possit poni relatio, quin inhæreat subjecto, et sic resultet necessario positis extremis, non negat hanc esse respectum intrinsecus advenientem; voluit ergo tantum quod inhærentia accidentis absoluti non est respectus intrinsecus, sed extrinsecus adveniens,

An inhærentia accidentis sit respectus extrinsecus.

quod verum est; vel ad summum, quod inhærentia ut sic habet se instar passionis vel actionis, modo explicato, quia habet quamdam similitudinem cum eis, nec quidquam resolvit sed utitur verbo *forte*; nulla ergo hîc est contradictio. Unde Hieronymus Gadius, explicans hunc passum, dicit quod Scotus hîc dormivit, gravi sopore dormisse videtur, et solertis expositoris officium neglexisse.

CONCILIATIO V.

Art. 3. *eodem*, § *Si quæras*, *n.* 16. ait, quæ separari nequeunt, esse idem realiter; idem habet 2. *d.* 1. *q.* 4. § *Ad quæst. n.* 21. Sed 3. *d.* 2. *q.* 2. *a.* 1. docet totum Physicum re distingui a partibus, quod tamen repugnat existere sine eis. Respondetur propter hoc nonnulli eum glossant, ut totum vere non distinguatur a partibus simul sumptis, de quo dixi *in Scholio* 3. *d.* 2. *q.* 2. Alii dicunt distingui partes a toto, quia non dependent essentialiter ab eo, sed non e converso, ex opposita ratione. Sed tenendo distingui, dicendum regulam illam, ut ipse Scotus eam explicat secundo loco citato, intelligi, quando alterum non dependet essentialiter ab altero, nec est simul natura cum eo, si est contradictio separari, sunt idem. Sic excluditur creatura, quæ nequit esse sine Deo, et correlativo, quod nequit esse sine correlativo, et totum quod essentialiter componitur ex partibus. Dices, ergo partes sunt realiter idem toti, quia non dependet essentialiter ab eo, nec separari possunt ab eo; multi id volunt. Sed verius est re distingui, si totum ab eis sic distinguitur, quia distinctio realis est relatio realis, et hæc

An [illegible] separari nequ[illegible] sint [illegible] real[illegible]

Quar[illegible] separ[illegible] tas [illegible] ide[illegible]

non datur in uno extremo, quin detur in altero existenti, modo sit creatum; quod addo, ut excludam Deum, in quo non est relatio realis, correspondens relationi reali creaturæ ad ipsum. Ad replicam ergo, cum Scotus excipit a regula ista, quod dependet essentialiter ab alio, excipit consequenter terminum illius dependentiæ, si sit creatus et existens. Quod totum non distinguitur a partibus unitis, videtur sentire Scotus, non solum hìc, *et loco citato ex secundo,* sed 1. *d.* 1. *q.* 4. *a.* 3. *n.* 14. *et* 2. *d.* 12. *q.* 2. *n.* 3. ubi dicit omne absolutum prius alio posse esse sine eo, si non sit idem ipsi realiter; *et* 3. *Phys. q.* 9. hanc partem asserit, *et* 8. *Met. q.* 4. *n.* 7. in idem inclinat.

rte se- ndum tum to- m est m suis rtibus nitis.

CONCILIATIO VI.

n detur dium in- er sub- ntiam,et cidens.

Art. 3. *princip. n.* 11. non est medium inter substantiam et accidens. Idem habet *quodl.* 1. *a.* 1. *et habet* Aristoteles *in Antepræd. et* 7. *Met. text.* 8. *et* 12. Sed 2. *d.* 12. *q.* 1. § *Igitur videndum*, *n.* 10. *et d.* 16. § *Rationes istæ,n.* 5. ait potentiam objectivam non esse substantiam, nec accidens. Respondetur, hìc loquitur de ente reali existenti, non de possibili, seu de *esse* objectivo. Adde potentiam objectivam, modo non sumatur, prout abstrahit ab inferioribus, esse substantiam, vel accidens in illo *esse,* quia nullum est *esse* objectivum præter transcendentia, quod non est substantia possibilis, vel accidens possibile.

CONCILIATIO VII.

Art. 3. § *In primo ergo intellectu, n.* 12. ait quod Pater et Filius sunt simul in intellectu, quia scilicet sunt simul natura ibi, § *De primo,et* 5. *Met. text.* 20. sed 2. *d.* 1. *q.* 2. *n.* 8. *et d.* 25. *n.* 20. ait causam esse prius natura causato; ergo idem de producente. Respondetur prius natura sumitur proprie pro eo, quod potest esse sine altero, et non e converso, quomodo omne superius prius est inferiori. 5. *Met. c. de Priori.* Secundo sumitur pro ordine causæ ad effectum ex Scoto 1. *d.* 28. *q.* 3. § *Hic secundo, n.* 10. et Avicenna *ibi* citato. Tertio minus proprie, quando una natura est perfectior altera, vel una potentia præcedit aliam, et hoc modo improprie. Pater potest dici prior natura Filio, quia est a quo Filius, et sic prioritas originis idem est cum prioritate naturæ.

An filius simul sit intellectione cum Patre.

Prius natura varie sumitur.

CONCILIATIO VIII.

Art. 3. § *Respondeo aliqua*, *n.* 14: ait 13.
hanc esse formalem, et in primo modo per se, *Pater generat.* Sed 1. *d.* 5. *q.* 1. *ad* 2. *n.* 10. ait idem esse, Patrem esse, et genuisse, *et quodl.* 4. *fine*, ait, quod relatio originis, vel personalis non prædicatur denominative, vel formaliter de supposito. Respondetur primo, forte sumi hìc ly *Pater* pro *Deus*, ita colligitur, ut videtur ex Scoto *quodl.* 4. *fine.* Secundo, quod generans prædicatur denominative essentialiter de Patre, suo modo, sicut rationale de homine, quia est formale constitutivum ejus, et quando dicit idem esse Patrem esse, et genuisse, ita est re, sed non ita juxta modum nostrum concipiendi.

An hæc, Pater generat, sit in primo modo per se.

CONCILIATIO IX.

An aliqua habitudo destruit id cui advenit.

Art. 2. *princip.* nulla habitudo etiam realis destruit id, cui advenit, sed 3. *d.* 22. § *Modo ad propositum,* tenet quod mors destruit hominem, et ideo Christus in triduo non fuit homo. Respondetur, ibi non dicit mortem causare destructionem, quia hoc convenit effective agenti, et passive materiæ, quæ appetit formam, sicut fœmina virum, 1. *Phys. text.* 81. et hac ratione est prima radix corruptionis, quia sine ea nulla potest esse transmutatio, qua perdatur forma dans *esse* substantiale. Vide Scotum *ibi*, § *Rationes, n.* 9.

CONCILIATIO X.

Utrum inhærentia inhæret.

Art. 3. § *Respondeo, standum est, n.* 17. ait, accidentia, seu inhærentia similitudinis, non habent aliam inhærentiam, sed se ipsa inhæret, et idem ait 4. *d.* 12. *q.* 3. *et* 2. *d.* 1. *q.* 7. Sed *q.* 13. *Univers. ad quartum*, docet quod modi significandi grammaticales causant falsitatem, quando sunt circa idem significatum, ut *albedo est alba*, licet non quando sunt circa diversa; ergo hæc est falsa, *inhærentia inhæret, similitudo est similis.* Respondetur primo, in rigore sermonis ita est; secundo, non inconvenit in respectivis illum modum significandi non falsificare, maxime quando prædicatum est transcendens, ut hîc. Vide Mauritii dicta *q.* 13. Videtur etiam non esse inconveniens inhærentiam inhærentiæ actualis aliquo modo formaliter distingui ab illa quia illa fundatur, v. g. in albedine, et terminatur ad subjectum; hæc fundatur in inhærentia albedinis, et terminatur ad ipsam albedinem; ergo cum termini et fundamenta differunt, etiam illæ inhærentiæ aliquo modo different; nec absurdum erit consequenter admittere hîc processum, quia distinctio non est realis in istis, qua existente processus non esset admittendus, ex Scoto 2. *d.* 1. *q.* 4. § *Ad istud respondeo, n.* 24.

An inhærentia inhærentiæ differt ab ipsa.

CONCILIATIO XI.

An u[...] relatio [...] detur [...] alie[...]

Art. 3. § *Ex hoc non est, n.* 16. ait unam relationem fundari in alia; et idem ait *quodl.* 6. *a.* 2. *et* 2. *d.* 1. *q.* 4. *n.* 24. *et passim.* Sed 1. *d.* 3. *q.* 5. § *Quantum ad istum,n.* 12. *et* 2. *d.* 1. *q.* 5. § *Hoc ergo viso,* ait omnem respectum fundari in absoluto; et habetur in Augustino 7. *de Trin.* 1. dicente quod omnis essentia, quæ relative dicitur, est aliquid excepto relativo; quem locum citat Scotus *quodl.* 1. *a.* 1. *princip.* et alibi passim. Respondetur in locis objectis loquitur de fundamento ultimato, et hoc semper est absolutum, et sic etiam expone Augustinum; ita colligitur *ex* 2. *loco objecto.* 14

EX QUODLIBETO IV.

CONCILIATIO I.

An par[...] nitas it prima [...] prietas [...] commu[...] cabi[...]

Art. 1. § *Juxta illud, n.* 4. ait, quod relatio primæ personæ ad secundam, seu generatio est prima proprietas incommunicabilis, et quod constituit primam personam; idem *habet* 1.*d.* 5.

q. 2. *et d.* 28. *q.* 3. Sed 1. *d.* 7. § *Quia autem aliqua, n.* 22. ait quod generatio requirit distinctionem suppositorum; ergo non constituit illa. Respondetur, hîc loquitur supponendo personam constitui per relationem, ut ipse præmittit; in loco autem objecto loquitur secundum opinionem, quæ ponit quod constituitur per absolutum, quam putat probabilem, quamque fuse tractat 1. *d.* 26. § *Tertia opinio, n.* 23. solvens argumenta contra eam, § *Ad illa quæ, n.* 31. *et seq.* Secundo dico, quod generatio requirit distinctionem suppositorum concomitanter, cum quo stat, quod non præsupponat ea; nec Doctor dicit *prærequirit.* Quia tamen ibi ait, quod suppositum requiritur ad potentiam propinquam agendi, prima solutio melior videtur. Vel dic quod prærequitur ut subjectum denominationis, quia actio generandi nequit denominare aliquid præcedens suppositum, et licet ut forma constituens non supponat suppositum, potest illud supponere ut forma denominans, sic actio constituit agens, et supponit illud, ut denominabile ab ea.

eneratio n aliquo odo supsit suppositum patris.

CONCILIATIO II.

15. *Art.* 2 § *Contra istud, n.*19. ait, nulla negatio est de se incommunicabilis, sed per affirmationem, et idem docet 1. *d.* 2. *q.* 7. *n.* 38. *et d.* 28. *q.* 2. *ad q. n.* 10. 12. *et* 2 *d.* 3. *q.* 2. § *Contra ista, n.* 2. Sed 3. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 3. § *Ad tertiam, n.* 14. *et quodl.* 19. *a.* 3. docet quod incommunicabilitas ut *quo,* quæ est negatio, non convenit personæ creatæ per affirmativum, vel positivum; ergo contradictio. Respondetur negatio simpliciter, quæ est repugnantia, non convenit nisi per positivum, et talis est incommunicabilitas personæ divinæ; at incommunicabilitas personæ creatæ est tantum secundum *quid* negatio, quatenus se actu non communicatur, cum tamen communicari possit, et sic non convenit per proprium positivum; colligitur ex Scoto *quodl.* 19. *art.* 3. vide *ibi Scholium sextum et septimum.* Sic non intelligi, non videri, non conveniunt iis, de quibus dicuntur ratione positivi. Dices, incommunicabilitas est communis tribus personis divinis, et non per affirmationem communem, quia nihil commune positivum habent, quod sit incommunicabile, ut bene tractat Scotus *d.* 23. *n.* 7. 8. ergo potest esse propria sine positivo proprio. Respondetur, illa incommunicabilitas est tantum communis per rationem, et nihil vetat aliquid positivum aliquo modo commune abstrahi a personis, ut ibi Scotus admititit in fine. Sed negatio extra genus, ut ibi bene explicat, quia convenit enti, et non enti, v. g. non homo, non petit aliquid positivum ratione cujus conveniat alicui.

negatio de se incommunicabilis.

Quæ negatio convenit respectu positivi?

CONCILIATIO III.

Art. 3. § *Contra primam viam, n.* 15. ait, *communiter responsio per aptitudinem est minus efficax, nisi detur aliquid, per quod sit illa aptitudo; si enim quæratur quare lapis descendit, non sufficit dicere, quia aptus est, nisi assignetur ratio, scilicet quia gravis est.* Sed 2. *d.* 2. *q.* 10. § *Tamen propter, n.* 9. ex Philosopho docet levia moveri sursum, quia apta nata sunt. Respon-

An valet responsio per aptitudinem?

detur, responsio per aptitudinem non est ultimata, quia restat adhuc inquirenda aptitudinis causa, et eatenus potest dici inefficax, quia relinquit ignorantiam causæ.

CONCILIATIO IV.

16. An paternitas sola ratione differt a patre? *Art.* 2. § *Præterea cum dicis, n.* 16. *Paternitas sola ratione differt a Patre.* Sed 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Sed hîc restat, n.* 4. docet fuse paternitatem et essentiam distingui ex natura rei, et ibi *n.* 45. ait ex Augustino quod pater est aliquid ad se, quia *omnis essentia, quæ relative dicitur est aliquid excepto relativo*, 7. *Trin. c.* 1. ergo cum paternitas non dicatur relative, nec essentiam includat, differt a parte rei a patre, cui utrumque convenit. Respondetur primo, hîc loqui de patre pro formali, et sic nulla est distinctio ex natura rei, nisi tantum ratione connotati; sic album solam qualitatem significat, scilicet pro formali, ex Aristotele *c. de substantia.* Secundo melius, hîc loquitur de paternitate, non secundum se, sed ut in sensu D. Thomæ consideratur, ut proprietas, quia sub hac habitudine tantum dicit relationem rationis ad constitutum.

CONCILIATIO V.

An detur individuum generis. *Art.* § *Separata tamen relatione, n.* 21. ait dari individuum generis, ut hoc animal, hoc corpus, et idem habet 4. *d.* 8. *q.* 2. *concl.* 9. *n.* 19. sed 4. *d.* 11. *q.* 3. *ad quartum*, pro secundo *art. n.* 54. ait, *non est aliquid individuum sub genere corporis.* Respondetur in loco objecto loquitur de corpore, quod est altera pars compositi, quod non est in genere, ut ibi dicit, nisi per reductionem; at hîc loquitur de corpore, quod est totum completum, quod est directe in genere, et immediate descendit in hoc corpus.

EX QUODLIBETO V.

CONCILIATIO I.

Art. 1. *princip.* ait non posse dari plura infinita formaliter, realiter distincta, sed 1. *d.* 26. ait personas esse formaliter infinitas, et realiter distinctas. Respondetur, esse realiter distinctas, secundum proprietates, quæ non sunt infinitæ formaliter; sunt autem infinitæ ratione essentiæ, quæ tantum est una, et sic non sunt plura formaliter infinita, sed unum. An re[...]gnat d[...] plura [...]finita [...]liter d[...]tinct[...]

CONCILIATIO II.

Art. 1. *princip.* ait secundum Philosophum non posse dari in actu infinitum, sed in potentia; sed 3. *d.* 13. *q.* 4. *n.* 2. *et* 2. *d.* 2. *q.* 9. *n.* 21. cum Philosopho, 3. *Phys. text.* 69. ponit regulam, quantum contingit esse in potentia tantum contingit esse in actu; ergo, datur actu infinitum. Respondetur, secundum Philosophum, contingit quantum molis crescere per hoc quod partes ablatæ ab uno quanto addantur alteri, et sic tantum est in actu, quantum est in potentia, sed non ita secundum veritatem, et Theo- 17. An infi[...]tum s[...] Deo p[...]ducib[...]

Scot. tit de sibili- infini- ti.

logos. Sed quoad veritatem hujus rei Doctor nullibi ex professo, quod sciam, negat infinitum producibile esse, sed videtur problematicus 2. *Met. q.* 6. *n.* 2. *et* 3. *d.* 14. *q.* 3. § *Sed hoc modo*, ubi ponit ut problema, quod anima Christi infinitas habet species. Vide Scholium nostrum et dicta *q.* 6.

CONCILIATIO III.

hæc vera, eratio a est ratio iva ?

Art. 2. § *Tertio arguitur, n.* 15. ait, quod hæc non est vera, *generatio activa est spiratio activa*, ex quo sequitur quod distinguuntur realiter; idem habet 1. *d.* 13. § *Quod autem intellectus, n.* 15. sed 1. *d.* 2. *q.* 7. *n.* 34. *et d.* 20. *n.* 32. docet tantum esse tres relationes originis realiter distinctas in Deo. Respondetur, hîc tantum ait istam prædicationem non admittendam, quia neutrum extremum est infinitum; sed hæc bene admittitur, *spiratio est deitas*, et e converso, quia deitas est formaliter infinita. Dices, quæcumque sunt in Patre, sunt idem realiter, alioquin esset in eo compositio; sed in eo est generatio activa, et spiratio activa, ergo sunt idem realiter; ergo unum de altero vere dicitur. Respondetur esse idem ratione suppositi, in quo sunt, sed quando abstrahuntur a supposito, tollitur ratio identitatis, et sic non sunt idem, nec non idem, de quo vide Scotum 1. *d.* 5. *q.* 1. Vide etiam ipsum de abstractis, et eorum prædicatione, 1. *d.* 8. *q.* 3. *et* 3. *d.* 22. *n.* 21.

CONCILIATIO IV.

Art. 2. § *Ex comparatione art.* 9. ait, 18.
quod terminare dependentiam alicujus dependentiæ, est perfectio. Sed 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 2. *n.* 4. docet, quod personæ divinæ non competit ratione perfectionis terminare dependentiam naturæ assumptæ. Respondetur, ibi ait contra D. Thomam, id ei non convenire ratione perfectionis, vel ut virtualiter continet personam creatam, sed quia est independens, et omne tale potest terminare dependentiam alterius ad ipsum, ut natum est terminari, verum est, quod tale independens, in se saltem, identice est perfectio, sed hoc non sufficit, alioquin essentia personaliter terminaret.

Terminare dependentiam alicujus est perfectio.

CONCILIATIO V.

Art. 1. *in fine*, *et art.* 2. *princip.* ait quod hæc proprie non est vera, *paternitas est infinita*, et fundari hoc videtur in regula quam habet 1. *dist.* 5. *q.* 1. *Quando subjectum est ultimate abstractum, et prædicatum aptum tantum formaliter prædicari, propositio non est vera, nisi in primo modo.* Sed *quodl.* 14. *a.* 2. § *Hîc intelligendum, et in fine* dicit, quod essentia divina est primum motivum naturale, quod tantum naturaliter movet suum intellectum. Et 1. *d.* 13. *n.* 23. *et* 2. *d.* 1. *q. n.* 18. ait, quod essentia divina est objectum intellectus et voluntatis Dei, et 4. *d.* 50. *q.* 3. *n.* 2. quod essentia est ratio cognoscendi omnia beatis, et 1. *d.* 2. *q.* 7. *n.* 31. quod communicatur ab uno supposito

Paternitas est infinita, an vera propositio.

duobus modis, et 1. *d.* 28. *q.* 1. quod determinatur immediate per personam Patris, et adæquate per tres simul ; sed nullum horum prædicatorum est in primo modo, ergo.

Respondetur, *Mayron.* 1. *d.* 5. *q.* 1. *Viguerius, Paulus scriptor, Lychetus, Worillon, Tartaretus, et Bargius,* variis modis explicant, et limitant dictam regulam Scoti, disputantes an, et quomodo prædictæ propositiones sint veræ, et an hæc sit vera, *essentia divina est una, summa, infinita,* etc. Cum Bargio videntur omnes, in rigore logico non esse veras, quia ultimate abstractum includit hanc particulam *per se primo,* et ideo hæc est falsa, *humanitas est risibilis, alba,* etc. conceduntur tamen bonæ sensu, et est, quod essentia est res, quæ est una, summa, etc. et sic prædicatum sumitur non formaliter, nec adjective, sed substantive. Colligitur ex Scoto 1. *d.* 5. *q.* 1. § *Ad aliud dico, n.* 10. ubi ait, *si pater* sumatur substantive, hæc est vera per identitatem, *essentia est pater;* si adjective, erit falsa, quia significat ipsam proprietatem denominative, et idem est ac dicere, *essentia refertur ad filium, vel generat,* quam doctrinam habet Alensis, quem ibi citat, et defendit Doctor.

De ultimate abstractis nihil prædicatur nisi in primo modo etc. exponitur.

CONCILIATIO VI.

19. *Art.* 3. § *Ad ultimum, n.* 25. intellectus est infinitus propria infinitate, et idem ait de attributis, sed *q.* 3. *Prol. et* 1. *d.* 2. *q.* 2. *et tract. de primo princip. c.* 4. ait unum esse infinitum. Respondetur, in Deo esse tantum unum infinitum reale et radicale, cum quo stat plura esse formalia, realiter indistincta. Eodem modo tenendum est in Deo esse plures existentias absolutas et relativas, idque secundum Scoti mentem, 2. *d.* 3. *q.* 1. § *Ad q. et q.* 3. § *Præterea, et* 3. *d.* 14. *q.* 3. § *Ad quæst.* quibus locis significat realitates formaliter distinctas habere etiam existentias similiter distinctas, de quo doctissime tractat Pater Smisingus *tract. d. n.* 35.

An plures sint infinitates in Deo.

An plu existe in D

CONCILIATIO VII.

Art. 3. § *Tertio arguitur, n.* 15 et ad argumentum principale dividit ens primo in quantum, et non quantum, sed alibi passim dividit illud primo in alia membra. Respondetur, supra *quodl.* 1. *conciliatione prima.* Dices, Scotus 1. *d.* 8. *q.* 3. § *Respondeo sicut, n.* 19. docet, quod finitum vel infinitum est passio disjuncta entis ; ergo omne ens est finitum vel infinitum ; ergo nullum non quantum, ut asserit hîc Doctor. Respondetur, illam passionem convenire enti quanto ; ita Scotus hîc in fine.

Ens n vida prim finitu infinit

CONCILIATIO VIII.

Ad argumentum principale, Deus, seu infinitum est mensura, qua omnia mensurantur per accessum, vel recessum ab eo. At 1. *d.* 7. *q.* 3. *At Aver. dico, n.* 25. rejicit Averroem id dicentem. Respondetur, ille asserit primum motorem esse primam substantiam intra genus, quod est metrum cæterarum substantiarum. Hoc rejicit Scotus, quia non est in genere, non negat tamen esse mensuram extra genus.

Deus mensu omnit rerui

EX QUODLIBETO VI.

CONCILIATIO I.

Art. 3. § *Ad inclinationem*, *n.* 33. æqualitas est perfectionis, inæqualitas imperfectionis, sed 1. *d.* 19. *q.* 1. *ad secundum*, oppositum ait. Respondetur, ibi ait inæqualitatem esse perfectiorem in creaturis, respectu alterius membri nobilioris, et hoc inter varias naturas ; sed in eadem natura illimitata melior est æqualitas, quia sine ea alterum membrum ibi esset imperfectum.

CONCILIATIO II.

Art. 2. § *Secundo contradicitur*, *n.* 29. ex absoluto et respectivo non fit per se unum. Sed 3. *d.* 6. *q.* 2. *ad primum*, ait Christum esse per se unum, qui tamen constat ex absoluto et respectivo, natura et Verbo. Respondetur, non esse unum per accidens metaphysice, quia tale resultat ex rebus genere diversis, et Verbum non est in genere 1. *d.* 8. *q.* 3. potest tamen dici unum per accidens logice, quia hæc, *Christus est homo*, non est per se logice, alioquin esset materia necessaria, vel prædicatum esset necessarius effectus subjecti. Præterea ad propositionem per se requiritur ut subjectum dicat unum conceptum, et *Christus* dicit duo, sed non est omnino per accidens, quia subjectum includit prædicatum. Vide Scotum 3. *d.* 7. *q.* 1. § *Quarto videndum*, *n.* 7. resolutive, quia unio naturæ humanæ cum divina est longe diversa ab omni unione Philosopho nota, unum resultans ex ea non regulatur legibus aliarum unionum, et sic non est unum per se, nec per accidens metaphysice vel logice, secundum regulas Aristotelis, est tamen vere per se unum perseitate suppositi, quam perseitatem logici pagani non norunt.

CONCILIATIO III.

An attributa in Deo sint ex natura rei distincta.

Art. 1. § *Hæc conclusio*, *n.* 15. ait, *Dicimus Deum esse magnum*, *sapientem*, *bonum*, etc. *non tamen propter hoc oportet quod illi ex natura rei conveniant hoc*, *vel illud*, *sine omni negatione, vel relatione rationis.* Sed 1. *d.* 8. *q.* 4. *n.* 10. *et. d.* 46. *q.* 3. fuse probat attributa ex natura rei distingui ab essentia, et inter se ; ergo. Respondetur, vide Scholium sextum hîc.

CONCILIATIO IV.

Relationes originis in divinis dari an demonstretur.

Art. 2. § *Juxta istud patet n.* 22. ait relationes originis demonstrari *propter quid*, pro quo exquisitas rationes adducit, 1. *d.* 2. *q.* 7. *a n.* 3. Sed 2. *d.* 3. *q.* 9. *n.* 15. *et quodl.* 14. *art.* 1. docet Trinitatem esse naturaliter incognoscibilem. Respondetur, hîc loquitur de demonstratione *propter quid* late, per quam non generatur scientia distincta Dei, vel Trinitatis, sed confusa, et hoc, supposita fide Trinitatis, non aliter ; habita enim fide Trinitatis demonstramus quasi a priori, per memoriam fœcundam gigni Filium, et per voluntatem fœcundam produci Spiritum sanctum.

CONCILIATIO V.

21. An æternitas dicat perfectionem. *Art.* 1. § *Hæc conclusio, n.* 15. ait æternitatem non dicere perfectionem, et quod duratio major non auget perfectionem, docet 1. *d.* 2. *q.* 2. *n.* 25. *et* 2. *d.* 1. *q.* 3. *n.* 20. Sed 4. *d.* 49. *q.* 6. § *Tertio dubio, n.* 18. ait æternitatem spectare ad beatitudinem, sine qua non esset quis perfecte beatus. Respondetur, duratio non dicit perfectionem intrinsecam, sed extrinsecam sic, ut ibi Doctor explicat, qui uno tantum instanti frueretur Deo, ita beatus esset intensive, ac si per totam æternitatem frueretur.

CONCILIATIO VI.

An bonum sit passio communis omnis entis. *Art.* 1. § *De primo, n.* 5. ait *ex Philosopho* 5. *Met. text.* 18. quod bonum, seu perfectum, est passio entis. Sed *quodl.* 5. *a.* 1. docet relationes originis non dicere bonitatem, vel perfectionem. Respondetur, bonum transcendentaliter, id est, carentiam defectus in proprio genere, convenire omni enti, sed bonitas quantitativa, seu virtutis, id est, secundum quam aliquid excedit, vel exceditur, convenit tantum entitati quidditativæ, seu communicabili, non vero entitati personali, seu hypostaticæ, ita Scotus *quodl.* 5. *in fine.* Divisio entis in quantum et non quantum, unde orta? Sed de hoc varie sentiunt Scotistæ, nec potest paucis expediri. Theologica difficultas coegit Scotum hanc distinctionem entis quanti, et non quanti adinvenire, ne admitteret contra Augustinum et veritatem, tres personas esse perfectiores una.

CONCILIATIO VII.

An un[...] æqual[...] in divi[...] *Art.* 1. § *Est etiam aliud, n.* 4. *et* § *Ultimo in isto, n.* 12. una est æqualitas in divinis. Sed 1. *d.* 31. § *Ad secundum, n.* 7. ait tot æqualitates esse, quot sunt perfectiones attributales. Respondetur, unam esse realiter, plures formaliter. Vide Scotum ibi.

CONCILIATIO VIII.

22 An vol[...]tas e[...] elicit[...]tum, a[...] realiter [...]ferat. *Art.* 1. *princip. et a* 2. *princip.* ait tria requiri ad relationem realem; extrema realia, realiter distincta, existentia, et quod positis illis resultet. Idem habet 1. *d.* 30. § *Ideo breviter, n.* 10. *et d.* 31. *Ad quæst.* et videtur haberi *ex* 5. *Met. c. Ad aliquid, et Phys.* 3. sed 1. *d.* 3. *q.* 7. § *Ad quæst. n.* 20. docet intellectum elicere in se intellectionem, et sic est movens et motum. Si dicas quod objectum in se, vel in specie concurrit, contra, quidquid sit de hoc, saltem voluntas se sola movet se, eliciendo in se amorem ex Scoto 2. *d.* 25. *n.* 2. ergo refertur ad se realiter, et tamen non distinguitur a se realiter. Respondetur primo secundum Scotum ibi § *De balneo, n.* 21. probabile est cognitionem effective concurrere ad amorem. Secundo dicit potest ex eodem ibi ad secundum, quando voluntas se movet, esse ibi relationem realem, non simpliciter, quæ scilicet sit inter res distinctas, sed formaliter, vel fundamentaliter; ita Mayron. 1. *d.* 3. *q.* 8. Tertio dico, et colligitur ex Scoto, 2. *Report. d.* 25. *ad quintum pro Godof.* quod voluntas ut mota habet amorem, ut movens non, et sic hæc relatio est in-

ter distincta realiter. Vide Bargium 1. *d.* 3. *q.* 7. *fol.* 142. *lit. K.* An autem productio amoris sit actio realis, difficultas est, de qua dixi *tract. de actib. moral. c.* 1. *m.* 6. Lychet. 2. *d.* 25. negat minus bene relationem realem requirere extrema realiter distincta.

CONCILIATIO IX.

itas ha- ccei- m.

Art. 2. § *Ad secundum de illa*, *n.* 26. ait, quod æqualitas in Deo habet hæcceitatem, per quam determinatur ejus pluralitas, sed *quodl.* 4. *art.* 3. *ad secundum*, ait, quidquid est in Deo, esse de se hoc. Respondetur, supra *quodl.* 4. *concl. ultima*, æqualitas non habet alias hæcceitates, præter ipsas relationes originis quæ sunt de se hæc.

CONCILIATIO X.

itudo inis latio lis.

Art. 2. docet æqualitatem et similitudinem esse relationes reales, et idem habet 1. *d.* 31. sed 1. *d.* 30. § *Contra istud dicitur*, *n.* 7. ait esse rationis, *si per impossibile*, inquit, *in personis divinis essent duo fundamenta, esset similitudo realis.* Respondetur, ad hominem arguit contra Henricum asserentem id quod refertur, dependere ab eo, ad quod refertur ; quod impugnat Scotus, quia personæ divinæ sunt similes, et æquales sine dependentia, et quia Henricus diceret has esse relationes rationis, Scotus declinans tractare de hoc, accipit quod suo intento sufficit, scilicet si per impossibile essent duo fundamenta, illa esset relatio realis, et sine dependentia. Vide Lychetum ibi.

EX QUODLIBETO VII.

CONCILIATIO I.

Art. 2. § *Prima concl. n.* 5. hæc est necessaria, *Deus est omnipotens*, sed *q.* 3. *prol.* § *Contra viam etiam*, *n.* 11. dicit quod est contingens, quia prædicatum dicit respectum ad extra, qui est rationis tantum 1. *d.* 30. § *Ad secundam q. n.* 14. Respondetur, est necessaria pro connotato, quod est ipsa Dei voluntas ; secundo, licet contingenter agat, est necessario potens agere. Nec est inconveniens admittere respectus necessarios ad extra, quando termini sunt necessarii, quales sunt res in *esse* possibili, sed hoc est tantum necessarium secundum *quid*, et sic non est contra id, quod dicitur *q.* 3. *prol.* Hìc tangitur an Deus necessario amet creaturas in *esse* possibili, et affirmare videtur Scotus 3. *d.* 32. *pr. et quodl.* 16. *a.* 1. *in fine* ; favet *quodl.* 8. *a.* 3. § *Ad secundum*, ubi ait respectum Dei ad *esse* possibile creaturæ, esse necessarium. Rada 1. *tom. Controv.* 11. *a.* 2. sed hujus oppositum habere videtur 2. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 2. *n.* 12. *de quo quodl.* 19. *Dicam.* 23.

An hæc sit necessaria Deus est omnipotens.

CONCILIATIO II.

Art. 2. § *Sed secundum*, *n.* 17. cum Averroe 9. *Met.* ait, ablata operatione rerum auferri earum essentias. Sed 4. *d.* 48. *q.* 2. docet motum cœli cessaturum post judicium, perseverabunt tamen cœli secundum substantiam,

Ablata operatione desinit essentia.

ut ipse docet 4. *d.* 43. *q.* 1. *ad secundum*, cum Augustino, Hieronymo et Gregorio, quos ibi in Scholio citavi. Respondetur, hîc ponit hanc propositionem Averrois, explicans eam esse veram, si intelligatur de ablatione aptitudinali, vel virtuali operationis, non vero de actuali.

CONCILIATIO III.

Art. 2. § *Tertia concl. n.* 11. ait, quod viator potest habere conceptum simplicem et distinctum de Deo, continentem omnes veritates necessarias, quem ei conveniunt. Sed *q.* 3. *prol. et* 1. *d.* 3. *q.* 2. *n.* 17. *et q.* 3. *n.* 14. docet non posse nos habere de Deo, nisi conceptus confusos virtute phantasmatum, et intellectus agentis, causatos. Respondetur, hîc loquitur de viatore, non secundum proprias vires, sed elevato, vel specialiter adjuto, citra gloriam, quomodo forte adjutus fuit Angelus in via, ad habendam distinctam notitiam divinæ essentiæ, de quo Scotus 2. *d.* 3. *q.* 9.

Potest viator habere notitiam distinctam Dei.

CONCILIATIO IV.

24. *Art.* 2. § *Secunda concl. n.* 7. ait Paulum post raptum habuisse distinctam cognitionem divinæ essentiæ, quia mansit species ex faciali visione Dei, quam habuit in raptu; quod etiam ait 2. *d.* 3. *q.* 9. *et* 4. *d.* 49. *q.* 12. Sed alibi passim ait, non posse nos habere pro hoc statu nisi cognitionem confusam de Deo *q. et* 3. *prolog.* Respondetur ut in conciliatione præcedenti.

Haberi potest pro hoc statu distincta Dei cognitio.

CONCILIATIO V.

Ad primum argumentum in contrarium, n. 33. ait quod possibile, est objectum omnipotentiæ; idem habet 1. *d.* 10. § *Quantum ergo, n.* 7. Sed 1. *dist.* 43. § *Aliter dico, n.* 5. dicit, *omnipotentia non habet objectum, quod sit primo possibile,* sed hoc sit per intellectum. Respondetur, non est objectum effectum ab omnipotentia, sed quasi præsuppositum in *esse* per intellectum dantem *esse* intelligibile, seu diminutum.

Possil… seu ca… bile est… jectu… omnip… tenti…

CONCILIATIO VI.

Loco jam citato ponit possibile esse objectum omnipotentiæ; sed 1. *d.* 8. *q.* 5. § *Contra istam, n.* 6. docet ad mentem Philosophi aliqua esse in se necessaria, et a Deo effecta. Respondetur ita est secundum Philosophum, sed in eo erravit, sicut et in multis aliis.

Quæd… necess… secund… Philoso… sunt c… sata…

CONCILIATIO VII.

Art. 2. *concl. secunda,* § *Ex hoc arguitur, n.* 8. ait quod de Deo haberi potest cognitio distinctissima abstractiva; existentia non est de ejus essentia, sed modus intrinsecus. Sed 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Ex his, n.* 4. tenet esse de quidditate Dei. Respondetur, *quodl.* 1. *conciliatione.* 1.

An ex… tentia… modus… trinse… Dei…

CONCILIATIO VIII.

Ad primum argumentum contrarium,

n. 33. ait causabile esse objectum omnipotentiæ ; ergo potest omne causabile produci ab ea, et consequenter prima pars continui, sed hoc est contra ipsum 2. *d.* 2. *q.* 9. *n.* 22. *et* 25. quia omnis pars continui est divisibilis in infinitum. Respondetur, produci potest in continuo, non seorsim, quia sic non est possibile, et per consequens nec objectum omnipotentiæ.

CONCILIATIO IX.

Art. 1. § *Hîc præmittendæ, n.* 3. ait, omne necessarium, non evidens ex terminis potest demonstrari per verum evidens. Sed hæc secundum eum 1. *d.* 5. *q.* 1. *et d.* 8. *q.* 4. *Divinitas est paternitas*, est verum necessarium, et tamen nec ex terminis evidens est, nec demonstrari potest per aliud evidens, quia extrema abstrahunt a medio, cum prædicatio non sit formalis, sed identica, ex ipso, *dicta q.* 1. Respondetur demonstrari per infinitatem, quia extrema non identificantur tantum propter identitatem ad tertium, sicut paternitas est spiratio, sed etiam ratione infinitatis alterius extremi, nempe Deitatis, ita Scotus 1. *d.* 8. *q.* 4. *ad ult.* Intellige hoc, supposita fide, qua seclusa, ignotum est an omnino sit paternitas in Deo.

CONCILIATIO X.

Contra idipsum, quia hæc, *ens est verum* est necessaria, sed non est immediata, nec per se nota, quia passio prædicatur de suo subjecto per medium, scilicet per *quod quid est* subjecti ex Scoto 1. *d.* 2. *q.* 2. *n.* 2. Nec est mediata, quia passiones entis non habent ordinem ad ens, ut ipse habet 1. *d.* 39. § *Quantum ad primum*, *n.* 15. Respondetur primo, esse immediatam, quia cum ens non habeat definitionem ejus passiones ei immediate conveniunt, sed quando subjectum est definibile, passio per ejus definitionem demonstratur de eo, et sic intellige Scotum loco objecto. Si admittatur ordo inter has passiones, saltem pro prima, non est invenire medium, vide aliam solutionem apud Lychetum hîc.

EX QUODLIBETO VIII.

CONCILIATIO I.

Art. 1. *princip.* tres personæ sunt unum principium, et unus creator et causator ; idem habet 2. *d.* 1. *q.* 1. Sed 1. *d.* 27. *q.* 3. *n.* 25. ait ex August. quod Verbum est ars Patris, et colligitur ex illo Hebr. 1. *Per quem fecit et sæcula*, ergo est principium *quo*, et non *quod*. Respondetur, est ars et scientia, et virtus Patris appropriate, et Pater ipse est scientia et ars vere, non minus quam Filius.

Tres personæ sunt unum principium ad extra.

CONCILIATIO II.

Art. 2. § *Ad tertiam probationem*, *n.* 14. ait, quod terminus motus est aliquid absolutum. Sed 2. *d.* 2. *q.* 5. *et* 3. *d.* 1. *q.* 1. § *Ad illud*, *n.* 15. *et* 4. *d.* 49. *q.* 14. *n.* 4. *et d.* 10. *q.* 2. *n.* 13. *et q.* 4. *n.* 10. ait dari ad *ubi*, et ad om- 26.

Terminus motus an absolutum.

nem relationem extrinsecus advenientem. Respondetur, hîc loquitur de motu non universaliter, sed de motu alterationis, cujus principium est forma absoluta, sicut et terminus.

CONCILIATIO III.

Prius absolutum potest esse sine posteriori.

Art. 3. § *Ad secundum*, *n.* 23. ait non repugnare poni prius absolutum sine posteriori. Ait idem 4. *d.* 49. *q.* 16. *n.* 14. Oppositum habet 2. *d.* 1. *q.* 5. *n.* 21. ubi habet, licet creatura sit prior relatione ad Deum, tamen non potest poni sine illa relatione, et 4. *d.* 13. *q.* 1. *art.* 3. *n.* 35. et expressius 1. *d.* 3. *q.* 5. *ad secundum pro opinione*, *n.* 13. ubi ait passionem esse inseparabilem a subjecto. Dices, ergo partes unitæ possunt separari a toto, quia secundum eum 3. *d.* 2. *q.* 2. distinguuntur realiter ab eo. Respondetur, *quodl.* 3. *conciliatione quinta*, an vero passio re distinguatur a subjecto, non est omnino certum in via Scoti. Vide *Schol. primum* 1. *Met.* *q.* 1. ubi varia ejus loca circa hoc expendi.

CONCILIATIO IV.

An notitia Dei de contingentibus sit practica?

Art. 3. § *Ad ista*, *n.* 23. ait quod ars est notitia practica de faciendis, sed 1. *d.* 38. *n.* 2. ait, quod notitia Dei de factibili est speculativa. Respondetur primo, hîc loquitur de notitia factibilium creata. Secundo *q.* 4. *prol.* *n.* 36. problematicus est, an notitia Dei de contingentibus dicenda sit practica, necne; si ad rationem practicæ requiras voluntatem seu potentiam practicantem esse rectificabilem, vel aliunde dirigibilem practica erit, aliter non.

CONCILIATIO V.

Art. 1. § *Tertio arguitur*, *n.* 9. ait, *formalis ratio causandi in Deo, et proxima est intellectus, vel voluntas, vel aliquis actus hujus vel illius*, ubi negat executivam. Idem innuit 1. *d.* 37. § *et secundum hoc*, *n.* 4. *et q.* 4. *prol. art.* 2. *ante sol. arg.* § *Si vero alterum*, *n.* 40. *et* 4. *d.* 1. *q.* 1. § *Ista ergo*, *n.* 18. *et Ideo dicendum*, *n.* 28. negat potentiam executivam Angelo. Sed 1. *d.* 38. *in fine*, dubitat de potentia executiva in Deo, et *q.* 4. *prol. art.* 2. *n.* 37. ut problema reliquisse videtur. Respondetur, Scotus non se resolvit firmiter in hac re ante hunc locum, ideo Mayronis 1. *d.* 43. *q.* 5. *et d.* 48. *q.* 2. ponit executivam in Deo; Viguerius, Paulus scriptor et Bargius in locum prologi negant, sed in Angelo eam ponunt, propter articulum Parisiensem; et quia potest executio Angeli impediri, non impedita ejus volitione, idem est de anima separata; de homine certum est, quod habet executivam a voluntate distinctam, nempe potentias corporeas, imperio voluntatis subjectas.

CONCILIATIO VI.

Art. 1. § *Ad tertiam probationem*, *n.* 13. ait, quod notitia est principium formale producendi creaturas, sed 2. *d.* 25. § *Dico igitur*, *n.* 19. *et ad primum pro opin.* *n.* 10. negat notitiam concurrere ad volitionem, et *q.* 4. *prol. et* 1. *d.* 38. docet, si intellectus causaret ad extra, quod nihil contingenter fieret. Responde-

tur, hîc non asserit, sed contra Henricum disputans respondit ei, si notitia, quam ille vult esse rationem formalem producendi creaturam, non plus includat respectum ad eam, quam ut hîc includitur in forma, quæ est principium agendi naturale, sequitur quod non includitur in ejus ratione talis respectus, sed quod sequatur ad eam, sicut ad formam activam naturalem, v. g. ad calorem, sequitur respectus ad calefactum.

CONCILIATIO VII.

[...]entia [...]a per [...]dum [...]uræ [...]git.

Art. 1. § *Contra, n.* 7. essentia divina non est principium agendi, nisi per modum naturæ, sed secundum eum 1. *d.* 10. *et* 2. *d.* 1. *q.* 1. in productione Spiritus sancti essentia concurrit, tamen Spiritus libere procedit, ut etiam ipse tenet, iisdem locis. Respondetur, sufficere voluntatem esse liberam, ut productio sit libera, esto essentia in *esse* objecti per modum naturæ moveat, sic habitus naturaliter movent, tamen actus eorum a voluntate eliciti libere fiunt.

CONCILIATIO VIII.

[...]detur [...]ectus [...]prius [...]bi ad [...]tra?

Art. 3. *princip.* ait, quod nullus respectus ad creaturam est proprius, Verbi, sed 3. *d.* 1. *q.* 1. secundum eum Verbum dicit respectum ad naturam assumptam. Respondetur, tantum hîc dicit nullum respectum ad creaturam includi in constitutivo Verbi ; sed bene stat respectum proprium rationis convenire uni personæ, non aliis, ut in exemplo ; posset etiam intellectus divinus comparare Verbum ad creaturas, ut productivum earum, quo resultaret relatio rationis propria, seu comparatio passiva in eo.

CONCILIATIO IX.

Art. 3. *princip.* ait, quidquid est in persona divina, est necesse esse, sed 1. *d.* 2. *a.* 7. § *Secundo principaliter*, ait, quod necessitas est simpliciter perfectionis ; at proprietas personalis in Deo secundum eum, *supra quodl.* 5. non dicit perfectionem. Respondetur, dicit perfectionem identice infinitam, quod sufficit. 28.

Quidquid in persona divina, est ne necesse esse.

CONCILIATIO X.

Art. 1. § *Ultimo potest, n.* 7. ait id, quod est ratio formalis causandi, esse rationem formalem terminandi dependentiam causati. Sed essentia Dei terminat relationes creaturæ, *q.* 1. *prol. n.* 6. *et seq. et* 1. *d.* 1. *q.* 2. *n.* 5. *et d.* 30. *n.* 10. at voluntas causat, ut hîc habetur *a.* 3. § *Arguitur, et* 2. *d.* 1. *q.* 1. et passim. Respondetur, non dicit essentiam ut condistinctam ab aliis in Deo, terminare relationes creaturæ, sed sufficit aliquid quod est idem essentiæ terminare, modo sit commune, quia terminare dependentiam creaturarum, sicut et eas causare, dicunt perfectionem, qua carent proprietates personales secundum se consideratæ. Secundo dico, quod essentia terminat ut radix et fundamentum, quæ sunt in Deo, voluntas, ut potentia libera, et sic de aliis.

Quod est ratio causandi, est ratio terminandi in Deo.

EX QUODLIBETO IX.

CONCILIATIO I.

Compositum est perfectius forma.

Art. 3. § *Ad ista quinque, n.* 14. ait, quod compositum est perfectius anima. Sed *ibidem*, et 3. *d.* 22. *a n.* 4. docet compositum dependere ab anima, et ideo Christus in triduo non fuit homo, quia caruit ea, ut ubi probat § *Modo ad propositum*, sed quod est magis dependens, est imperfectius; ergo. Respondetur, ita est cæteris paribus, sed anima licet sit minus dependens, est entitas incompleta et partialis, natura sua ordinata ad compositum. Vide Scotum 7. *Met. text.* 7. ubi explicat secundum Philosophum, quomodo forma sit magis ens quam compositum, sensu jam dicto, et quia est prior materia.

CONCILIATIO II.

Accidens abstractum est in tertio modo perseitatis.

Art. 2. *princip.* ait, quod accidens abstractum est in tertio modo perseitatis, sed *q.* 1. *post* 31. ait solam substantiam esse in tertio modo, idque ex Aristotele, 1. *post. text.* 9. Respondetur, convenire hanc perseitatem accidenti, sed minus proprie, vel per similitudinem, ut explicat in *illa q.* 31. *in fine.*

CONCILIATIO III.

29. *Art.* 2. § *Ex hoc patet, n.* 18. ait, quod esse totius, v. g. humanum esse, est perfectio simpliciter, sed 1. *d.* 8. *q.* 1. *n.* 7. *et* 8. *et d.* 2. *q.* 7. *n.* 39. *et quodl.* 5. *art.* 2. definit perfectionem simpliciter ex Anselmo *in Monol.* 15. quod est melior omni eo, quod est ei incompossibile; ergo cum *esse* totius non sit melius *esse* increato sibi incompossibili, non est perfectio simpliciter. Respondetur, hîc non agit de perfectione simpliciter Theologice, juxta definitionem datam, sed de perfectione completa, quia comparat perfectionem animæ ad perfectionem totius, et hanc ait esse perfectionem simpliciter.

Esse c[...] positi [...] perfec[...] simplic[...]

CONCILIATIO IV.

Sensa[...] recipit [...] comp[...] tum

Art. 2. § *Tertius intellectus, n.* 11. ait, quod sensatio recipitur immediate in organo composito ex anima, et determinata parte corporis. Idem habet 4. *d.* 10. *q.* 7. *et d.* 43. *q.* 2. *et d.* 44. *q.* 2. *et d.* 49. *q.* 14. sed 1. *d.* 3. *q.* 7. *ad argumenta opin. n.* 14. ait recipi in spiritu vel anima. Respondetur primo, sumit animam, ut opponitur concausæ, scilicet objecto, non vero ut opponitur comparti, vel toti. Secundo dicitur non esse textum, sed additionem; ita Bargius *ibi fol.* 138. sed non video cur dubitet an sit textus, cum omnes editiones ut textum ponant. Contra datam solutionem est, quod *ibidem* dicit sensibilem speciem non esse in eodem subjecto cum sensatione; sed illa est in organo, seu composito, ergo sensatio non est in composito. Respondetur, vult speciem esse in aliqua parte corporis proportionata actioni objecti, ut in pupilla, quæ est diaphana, sicut medium, et sensationem in toto or-

ies vi- lis in reci- tur.

gano, vel forte species subjectatur in humore, vel spiritu, et sensatio in corpore solido, quod ibi vocat Scotus mixtum, nam ipsum phantasma, quod est perfectius, ponit in humore, vel spiritu 2. *d.* 11. § *Sed de aliis*, *n.* 6. et hinc forsan facile turbantur species, et phantasmata ratione subjecti mobilis et inconstantis.

CONCILIATIO V.

sa ali- acci- cau- ito.

0. *Art.* 3. § *Per eamdem*, *n.* 17. *et* 7. *Met.* *q.* 6. ait, quod anima separata non est in perfecto *esse*, quodque dum unitur, accipit perfectum *esse*, sed *q.* 4. *prol.* § *Præterea ordo*, *n.* 22. dicit, *causa nihil accipit a causato.* Respondetur, vult hîc quod accipit *esse* substantiæ a toto, quia ex se non est subsistens, saltem ultimate; at non accipit *esse* essentiæ, vel existentiæ a causato, ut bene ipse 3. *d.* 6. *q.* 1. contra Thomistas dicentes animam Christi accipere existentiam, et subsistentiam a Verbi persona. Colligitur hæc solutio ex ipso 7. *Met.* *q.* 6. Dici etiam potest, quod accipit perfectius *esse*, quia concurrit ad *esse* totius, et participat illud, ut causa intrinseca; quod addo, ut excludam replicam, quæ fieri potest ex Scoto hîc, ubi ait, quod non tantum accipit hoc, quod est communicare *esse*; quod intellige eo modo, quo causa extrinseca, quæ non participat illud *esse*, secus est de intrinseca.

CONCILIATIO VI.

osi- ma et

Art. 2. § *Tertio modo*, *n.* 4. ait quod compositum ex materia et forma est ens per se subsistens, et non ordinabile ad aliud, sed 1. *d.* 2. *part.* 2. *q.* 1. ponit rationem subsistentiæ in negatione communicabilitatis, ut *quo*, et ut *quod*, *et* 3. *d.* 1. *q.* 1. *et quodl.* 19. in negatione actualis, et aptitudinalis dependentiæ. Sed ens per se subsistens non potest constitui per negationes. Respondetur, intelligit naturam completam, non includendo negationes illas, et licet non repugnet sibi sic consideratæ communicari alteri, ut supposito, quia non est ultimate solitaria, tamen repugnat ei informare aliud, quia sic non esset natura completa, sed pars.

forma est ens per se subsistens, non ordinabile ad aliud.

CONCILIATIO VII.

Art. 2. § *Tertius intellectus*, *n.* 11. ait proximum subjectum intellectionis carere materia, sed *q.* 15. *de anima*, tenet in anima esse materiam. Respondetur, id absolute, et secundum propriam opinionem non asserit, sed juxta fundamenta Philosophi et D. Thomæ, quæ ipse non approbat; admittamus tamen id esse probabile et defensibile, de quo egi *in commentario concl.* 3. ubi solvi argumenta in contrarium. Sed quod hîc ait, resolutive tenet, licet oppositum loco objecto, non reputet improbabile.

Anima habet materiam secundum Philosophum et D. Thom. fundamenta.

EX QUODLIBETO X.

CONCILIATIO I.

Ad argumenta in fine ait, quod in corruptione Eucharistiæ fit nova sub- 31.

Corrupta Eucharistia generatur substantia actione Dei.

stantia, proportionata accidentibus corruptivis specierum, et immediate actione divina, sed 4. *d.* 12. *q. ult.* ait, mediante causa naturali substantiam talem generari. Respondetur, quidam Scotistæ hoc ei imponunt, quod ibi nullo modo habet, imo ibi expresse habet, quod actione Dei immediate fit illa composita substantia, sed posita hac substantia actione Dei, agens naturale potest agere in illam, et sic videtur fieri nutritio ex speciebus consecratis. Sed in hoc, ut videtur intercedit miraculum, ut fides habeat meritum, quia oporteret calorem naturalem de novo agere in substantiam a Deo creatam per notabile tempus, ut converteret eam in aliti naturam, nisi Deus specialiter concurreret, ut id subito fieret. Alii cum D. Thomæ 4. *d.* 12. *q.* 4. *art.* 2. tenent in instanti quo desinunt species, creari materiam, et actione agentis naturalis, eodem instanti formam ex ea educi. Non videtur Scotus alienus ab hoc modo *dicta q. ult. ad* 3. licet in corpore eum impugnet. Sed magnas habet difficultates, tenendo cum ipso 2. *d.* 3. *q.* 4. *n.* 17. *et* 4. *d.* 11. *q.* 2. *art.* 1. *et d.* 12. *d. q.* 3. accidentia subjectari in composito.

Quomodo sit nutritio ex speciebus consecratis.

CONCILIATIO II.

Quodlibet converti posse in quodlibet.

Art. 1. § *Ad illud de substantia, n.* 8. ait, quod Deus potest convertere substantiam in accidens, et e contra, et § *Secundo modo, n.* 3. ait, quodlibet in quodlibet converti posse. Idem habet 4. *d.* 11. *q.* 2. § *Hæc quæstio.* Sed 1. *d.* 7. *q.* 5. § *Ad illa quæ, n.* 10. ait ex Aristotele 1. *de Cœlo text.* 19. quod substantia accipit *esse* necessarium; ergo nequit converti in aliud, quia sic non esset necessaria. Respondetur, hoc ait non ex se, sed ex Aristotele errante, in eo quod posuerit Deum agere necessario quodcumque immediate agit.

CONCILIATIO III.

Creatio animæ non est opus miraculosum.

Art. 1. § *Ad ista, n.* 5. creatio animæ non est opus miraculosum, sed *q.* 2. *prol.* §, *De octavo, n.* 11. ait ex Augustino miraculum esse opus arduum et insolitum supra facultatem mirantis. Respondetur ex Scoto 3. *d.* 24. *q.* 1. §, *Præterea quarto, n.* 12. infusionem animæ, et alia, quæ de communi lege fiunt, non dici miraculosa, sunt tamen supra naturam.

EX QUODLIBETO XI.

CONCILIATIO I.

3[illegible]

Dependentia locati ad locum est a va[illegible]

Art. 1. § *ad secundum, n.* 5. dependentia locati ad locum non est causati ad causam, sed *q.* 13. *univers.* ait locum esse principium effectivum generationis. Respondetur, eatenus esse effectivum, seu conservativum locati, quatenus habet qualitates ei convenientes, sed hoc est loco per accidens, non per se; hîc loquitur de loco per se, ibi per accidens. Vide Scotum 2. *d.* 2. *q.* 6. § *De secundo dico, n.* 10.

CONCILIATIO II.

Art. 2. § *ad tertium, n.* 9. quies men-

men- suratur tempore imaginario, sed 2. *d.* 2. *q.* 4. *n.* 11. ait ex Philosopho 4. *Phys. text.* 118. mensurari tempore per se motum, et per accidens quietem, et addit hanc mensurari per se eo modo quo hoc convenire potest privationi; et loquitur cum Philosopho de tempore reali. Respondetur, hìc loquitur in casu, quo cessaret cœli motus, quod fiet post judicium, ex ipso 4. *d.* 48. *q.* 2. et sic tempus erit omnino imaginarium, quia non distinguitur a motu, ut ibi habet § *Contra secundam viam, n.* 12. si tamen loquamur de tempore particulari, etiam existente motu cœli, quies tempore imaginario mensuratur, quia excludit motum realem.

CONCILIATIO III.

Art. 3. *in fine*, ait quod multiplicata forma, non ideo multiplicatur concretum, nisi supposita multiplicentur; idem habet 3. *d.* 6. *q.* 1. *et d.* 8. *ad primum.* Sed 1. *d.* 12. *q.*9. § *Juxta quæst. n.* 14. ait, quod terminus numeralis additus substantivo multiplicat formam, et ideo admittere non debes duos spiratores, sed bene duos spirantes; ergo si das duas naturas humanas in aliquo, erit duo homines, et sic videtur expresse docere Scotus 3. *d.* 1. *q.* 3. Respondetur, licet ita dicant quidam Scotistæ, verius est secundum eum non numerari concretum nisi numerato supposito; dicit enim 3. *d.* 6. *q.* 2. *ad. ult.* quod Christus non dicitur duo, licet habeat in se duas naturas; et ibi *q.* 1. *ad primum*, quod Christus non est duo volentes, licet habeat duas voluntates; et *d.* 8. *ad primum,* quod ad plurificationem filiationum non sequitur plurificatio filiorum, quia ad plurificationem concreti requiritur tam formæ quam suppositi multiplicatio. Quando ergo ait quod terminus numeralis additus substantivo multiplicat formam, verum est, sed non sufficit hoc ad multiplicationem concreti, nisi supposita multiplicentur, et ibi supponit illa esse multiplicata, et sic si admitteres duos spiratores, non tantum duo supposita, sed etiam duas formas, vel potentias spirativas admitteres; duæ regulæ ergo secundum ipsum tenendæ sunt: Prima, *terminus adjectivus numeratur sola numeratione suppositorum, licet forma sit unica*, ut duo spirantes, tres creantes. Secunda, *terminus substantivus non numeratur nisi numerato supposito et forma*, ideo non valet: *Christus est duo entia, duo volitores, intellectores*, etc. Difficile tamen fateor, est cum hoc concordare, quod habet 3. *d.* 1. *q.* 3. *ad primum*, nisi teneas fuisse problematicum. Vide ibi Lychet. Tartaret. Aretin. Favent. et Ovandum.

Terminus substantivus non numeratur, nisi numerato supposito et forma.

CONCILIATIO IV.

Art. 4. § *Similiter, n.* 13. ait, quod respectus extrinsecus adveniens est, qui non necessario resultat posito fundamento et termino, et sex ultima Prædicamenta consistere in tali respectu, v. g. actio, quæ est talis respectus, non resultat posito igne et ligno, nisi fiat approximatio; hac etiam posita defectu concursus potest non sequi. Idem habet 4. *d.* 13. *q.* 1. *n.* 9. *et d.* 6. *q.* 10. *n.* 4. *et locis citatis conciliatione* 2. *ad quodl.* 8. Sed *hìc art.* 4. *princip.* ait, posito corpore et loco ne- 33.

Respectus extrinsecus non resultat posito fundamento et termino.

cessario resultare *ubi*. Respondetur intelligit de corpore posito in loco, sed simpliciter existere possunt corpus et locus sine resultantia *ubi*.

CONCILIATIO V.

Ex absoluto et respectivo non fit per se unum.

Art. 4. § *Si dicitur, n.* 12. ex absoluto, et respectivo non fit per se unum ; idem habet *quodl.* 6. *art.* 1. § *Secundo contradicitur.* Sed 1. *d.* 5. *q.* 2. § *Respondeo, unitas, n.* 15. *et d.* 26. *ad primum pro tertia via, n.* 48. dicit personam divinam constitui per se ex essentia et relatione. Respondetur, vult non componi unum per se ex absoluto et respectivo, quia sunt diversi generis, de quo *in* 2. *d.* 12. *q.* 1. Sed bene stat unum per se constitui ex illis seclusa omni compositione, et hoc locum tantum habet in Deo, ubi hæc duo concurrunt sine ulla potentialitate, vel componibilitate, sed summa simplicitate et identitate ad constituendam personam. Vide Scotum *citato loco* 1. d. 26. ubi bene ex Philosopho docet unum per accidens Metaphysice esse quod includit res genere diversas, ut homo albus ; logice vero, quando subjectum non includit rationem inhærentiæ prædicati, quia ex talibus non fit conceptus unus, in creatis autem omne per accidens logice, et tale metaphysice, sed in divinis hæc est per accidens logice, *Deitas est Paternitas*, quia subjectum, ut subjicitur, non includit rationem inhærentiæ prædicati, quia de eo non dicitur formaliter. Vide *conciliationem* 2. *ad quodl.* 6.

Dices, suppositum creatum est per se unum, quia per se ponitur in genere Substantiæ, et tamen ex Scoto 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. *et infra quodl.* 19. *art.* 3. constituitur ex natura, et duplici negatione ; ergo multo magis unum per se potest fieri ex absoluto et respectivo. Respondetur, ut includit illam negationem non esse per se unum, nec in Prædicamento, sed ut est singulare.

CONCILIATIO VI.

3. Ubi est per accidens divisibile.

Art. 4. § *Diceretur quod, n.* 14. ait, quod *ubi* est divisibile per accidens, scilicet ad divisionem mobilis et spatii et successivum per se, quia acquiritur in tempore. Sed *ibidem*, § *De tertio intellectu*, ait *ubi* esse secundum se divisibile, cum secundum illud possit esse motus, et ideo tantum convenit corpori secundum ipsum, 2. *d.* 2. *q.* 6. *ad argumenta, n.* 17. Respondetur, sumendo *ubi* pro termino motus localis, quod est respectus secundum se simplex, et tantum per accidens divisibile. Si autem sumatur in *fieri* pro coordinatione multorum *ubi*, sic est secundum se divisibile, quia cum corpus movetur de uno *ubi* in aliud, continue acquirit et perdit *ubi*. Hanc esse Scoti mentem patet, ex eo quod dicit *ubi* esse secundum se divisibile, quia secundum illud potest esse motus, et quia 2. *d.* 2. *q.* 9. § *Ad quæst. n.* 8. probat Angelum moveri posse continue, quia inter quælibet duo *ubi*, sunt infinita *ubi*, per quæ potest transire, ita ut nullo illorum *ubi* sit, nisi indivisibiliter.

CONCILIATIO VII.

Art. 4. § *Hic dicitur, n.* 14. ait, quod

Relatio intrinsecus adveniens sequitur necessario extrema.

relatio intrinsecus adveniens necessario sequitur fundamentum et terminum. Sed 2. *d.* 1. *q.* 4. fuse docet respectum, cujus fundamentum potest esse sine termino, ut similitudinem duorum alborum distingui realiter ab illis. Docet etiam 1. *d.* 30. § *Respondeo igitur*, *n.* 9. et passim relationes supponere extrema, ex quibus sequitur, secundum ipsum, duo : Primum, quod Deus potest relationem per se producere, et sic non necessario sequitur ad extrema. Sequela patet, quia *quodl.* 7. *a.* 2. *con.* 1. *et* 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Secunda via negativa*, *et* 4. *d.* 10. *q.* 2. *n.* 14. *et d.* 12. *q.* 4. § *Contra*, *conclusio*, et passim, docet Deum posse omnem effectum immediate sine causa secunda causare. Secundum, quod sequitur, est, extrema poni posse sine tali relatione, quia ait 2. *d.* 1. *q.* 5. § *Ad quæst. illam*, *n.* 11. *et* 1. *d.* 28. *q.* 3. § *Ad quæst. n.* 8. *ex* 5. *Met. text.* 16. quod est prius alio posse poni sine illo, si non sunt idem realiter, de quo supra *quodl.* 3. *concil.* 5.

Respondetur, argumentum maxime urgere, quod relatio re non distinguitur a fundamento, pro quo varia loca Scoti adduci possent, et hoc sustinendo, (quod mihi re ipsa magis arrideret) dici posset, cum *dicta q.* 4. oppositum probet, quod nunc hanc, nunc illam partem sustinebat. Vide eum 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Hanc viam*, *num.* 7. ubi sustinere videtur relationem non distingui a fundamento, *et* 2. *d.* 1. *q.* 5. *ad secundum pro opin. num.* 26. *et* 8. *Met.* ubi problematicus est, an Prædicamenta realiter distinguantur. De quo etiam disputat 5. *Met. q.* 6. *a n.* 6. *et quodl.* 18. *a.* 3. § *Concluditur tamen*, ait, quod relatio extrinsecus adveniens non est omnino eadem in re fundamento, insinuans per hoc relationem intrinsecam esse ei idem in re. Sed tenendo re distingui, dici potest quod Deus potest immediate causare omnem effectum absolutum, sed non effectum relativum, quia nequit ponere paternitatem in aliquo sine actione generativa ipsius. Vide eum 2. *d.* 12. *q.* 2. *n.* 3. ubi ait posse Deum ponere omne absolutum sine alio absoluto. Sed hæc solutio non potest applicari ad secundum quod infertur, quia ibi agit de relatione creaturæ ad Deum, probans eam non distingui re a creatura, quia creatura est prior ipsa, et inseparabilis ab ea. Respondetur, pro nunc non posse separari, quia eadem actione fit, qua ipsa extrema, nec habet propriam causam, ut tenere videtur Scotus *hîc*, § *hîc dicitur*, *et* 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Quantum ad istum*, *n.* 3. *et* 4. *d.* 13. *q.* 1. *ad* 5. *n.* 26. si enim haberet propriam causationem, non video quare non posset Deus ad eam denegare suum concursum. Adde extrema concurrere ad relationem per modum partium essentialium, licet extrinsece, et ideo sicut repugnat partes unitas poni sine toto, vel e contrario, ita et extrema sine relatione, vel e converso. Hoc mihi non placet, quia si vere non habent aliam causationem passivam, nisi extremorum, id est, qua extrema ponuntur in *esse*, non est quod distinguantur re ab eis ; si vero ipsa extrema habeant veram efficientiam circa relationem (vocetur resultatio, vel emanatio, non curo) qua illi tribuant *esse* in genere efficientis, videtur quod Deus potest negare tali efficientiæ suum concursum, quia liber est ad extra.

36. Dicendum puto vel regulam illam Scoti, quod *prius potest poni sine poste-*

Prius poni potest sine posteriori exponitur secundum Scotum.

riori, quando sunt re distincta, positam esse juxta sententiam tenentem relationem non distingui re a fundamento, et sic sibi non contradicit, quia ab illa sententia non est alienus; vel si teneatur omnino secundum eum relationem re distingui a fundamento, consequenter ad regulam illam, cum Mayrone 1. *d*. 29. *q*. 18. tenendum posse poni extrema sine relatione, v. g. duo alba, sine similitudine formali, quo casu, is qui alium genuit, non esset pater formaliter paternitate distincta a fundamento et ratione fundandi, sed tantum fundamentaliter; secundum hoc, quod hîc dicit Doctor, et alias passim, relationem intrinsecus advenientem necessario sequi extrema posita, verum est de lege ordinata, non quod aliter fieri repugnet, sed hoc fusiorem exigit examinationem.

CONCILIATIO VIII.

Relatio habet propriam novitatem, fitque propria actione.

Eodem art. et §, docet quod respectus intrinsecus non habet propriam novitatem, vel acquisitionem, sed 2. *d*. 1. *q*. 5. § *Secunda ratio*, *n*. 23. docet, si relatio dependentiæ creaturæ ad Deum re distingueretur ab ea, ipsa haberet etiam relationem effectus ad causam ad Deum, et sic in infinitum; ergo cum secundum eum *ibid*. § *Contra ista*, *n*. 4. relatio distinguitur a fundamento, cum hoc potest esse sine termino, ut paternitas creata; hæc dicit propriam dependentiam effectus ad Deum. Item *q*. 3. *prol. ad tertium pro q*. 1. *n*. 18. ait passionem, quæ est extra essentiam subjecti, realiter causari ab eo, et ideo attributa non causari ab essentia, quia sunt idem ipsi realiter. Respondetur, hæc probare, si teneamus relationem re distingui a fundamento, eam habere propriam novitatem et acquisitionem passivam, distinctam ab acquisitione extremorum; vult ergo hîc, quod non habet relatio intrinseca novitatem immediatam, quia non producitur nisi aliquo absoluto prius producto, et sic intellige loca adducta *concil. præced*. quæ videntur dicere, quod relatio non fiat propria actione.

Relatio intrinseca non potest effici immediate a Deo.

EX QUODLIBETO XII.

CONCILIATIO I.

Art. 1. § *De primo*, *n*. 2. ait, quod idem non potest dependere ab aliquo pluribus dependentiis ejusdem rationis; idem innuit 1. *d*. 2. *q*. 3. § *Quantum ad quartam viam*, *n*. 4. Sed 1. *d*. 2. *q*. 2. § *Quantum ad secundam*, *n*.18. *et d*. 1. *q*. 1. § *De quarto*, ait Deum esse efficientem et finem creaturæ, idque ut videtur sub eadem ratione, quia ratio finis secundum eum ibi, non addit nisi respectum rationis essentiæ, qui non potest esse verum objectum fruibile; ergo essentia secundum se est efficiens et finis. Respondetur, ratio finis et ratio efficientis distinguuntur formaliter, et sunt idem realiter. Deus est efficiens voluntate, et finis ut essentia, vel ens infinitum, et hæc formaliter distinguuntur. Hîc tantum negat aliquid idem duplici causatione ejusdem generis referri ad unum et idem, nempe efficientis et conservantis, quia hæc ad unum genus causæ spectant. 37.

Idem non potest dependere ab aliquo pluribus dependentiis ejusdem rationis.

CONCILIATIO II.

gene- ı ha- pri- esse, imum esse.

Art. 3. § *Ad alium dico*, *n.* 15. res generata incipit per primum sui *esse*, scilicet per *nunc est, et immediate ante non fuit*, v. g. nunc ignis est, et immediate ante non fuit ; similiter desinit per primum *non esse*, id est, per *nunc non est, et immediate antea fuit*. Sed 2. *d.* 2. *q.* 9. § *Ad aliud de secundo*, *n.* 31. docet ex Aristotele 6. *Phys. text.* 52. 55. non dari primum *mutatum esse* in motu, sed ante omne tale dari motum, et e converso. Respondetur, res raptim transiens, ut instans, et mutatio incipit per *primum esse*, et desinit per ultimum *esse*, et hîc habet Scotum *art.* 3. Res permanens, ut Angelus, lapis, lignum incipit per primum *esse*, et desinit per primum *non esse*; res autem successiva incipit per primum *non esse*, et desinit per ultimum *non esse*. Vide Scotum *hîc art.* 3. *et loco citato* 2. *d.* 2. *q.* 9. *et* 6. *Phys. quæst.* 8. vide etiam *hîc Scholium tertium et quartum.*

rap- tran- inci- r pri- n et per num e. ssuc- siva nodo t et nit.

CONCILIATIO III.

anni- po- et e in ore.

Art. 3. § *Hæc probatio*, *n.* 14. ait quod annihilatio (idem est de creatione) potest fieri in instanti, vel tempore. Sed 3. *d.* 4. *p. un.* et alias ait Deum operari in instanti, et hoc non convenire creaturæ, loquendo de opere ad extra ; ergo non potest Deus creare, vel annihilare in tempore. Respondetur, asserit Deum operari posse ad extra in instanti, sed non negat ei agere in tempore.

CONCILIATIO IV.

Art. 1. § *Prima scilicet*, *n.* 3. ait quod eadem est existentia rei in sua creatione et conservatione, sed 2. *d.* 2. *p.* 7. § *Sed hîc restat*, *n.* 41. et passim ait, ubi prædicantur contradictoria ex natura rei, ibi esse distinctionem ex natura rei, sed res pro instanti quo creatur, necessario est ; at pro tempore sequenti contingenter, quia potest non esse, vel destrui, ergo. Respondetur quod eadem est habitudo creaturæ ut creatæ, et conservatæ ad Deum, quia hæc non differt re ab ipsa creatura, vel ejus existentia ; nec verum est rem necessario esse pro instanti quo creatur, sed est absolute tunc contingenter, licet ex suppositione necessario ; et idem est de eadem re in *conservari*, juxta id, *omne quod est, quamdiu est, necesse est esse.* Quod bene exponit Doctor 1. *d.* 39. § *Ad primum respondeo*, *n.* 19. 38.

Esse rei in creari et conservari est unum, et idem.

CONCILIATIO V.

Art. 2. *princip.* ait quod *velle* divinum re et ratione idem terminat habitudinem creaturæ, ut creatæ et conservatæ. Sed 1. *d.* 45. docet quod voluntas causare potest respectum rationis ; ergo potest se comparare ad rem, dando ei *esse* post *non esse*, et ut dat ei *esse* post *esse* præhabitum ; et sic secundum varios respectus rationis terminat creaturam in *creari* et *conservari.* Respondetur ibi possunt esse tales respectus rationis, sed *velle* divinum non terminat habitudinem secundum illos respectus, sed secundum suam

Velle divinum re et ratione idem terminat habitudinem verum in creari, et conservari.

entitatem a qua dependet, non a respectu rationis.

EX QUODLIBETO XIII.

CONCILIATIO I.

An a concretis ad abstracta tenet consequentia?

Art 2. *princip.* ait quod a concretis per se primo modo ad abstracta tenet consequentia, *et q.* 1. *et* 16. *univers.* ait regulam hanc tenere in accidentibus, non in substantiis. Sed 4. *d.* 49. *q.* 2. *ad* 2. facit hanc consequentiam : *Beatus est, qui habit quidquid vult*, etc. *ergo beatitudo est habitio illius objecti*, ubi tenet consequentia a concretis, non per se primo modo. Respondetur *concreta* hîc sumi ita, ut prædicatio sit primo modo per se, quia *beatus* sumitur relative, ut pater, filius, non vero pro persona in *esse* absoluto ; quomodo Scotus *q.* 1. *univers.* sumit hunc terminum *Logicus,* dum admittit hanc, *logicus est sciens, ergo logica scientia ;* non enim sumit *logicum* pro homine, vel substantia, sed formaliter pro relativo. Ideo autem regula non tenet in substantiis, quia secundum Scotum 1. *d.* 5. *q.* 1. in eis est tantum una concretio, scilicet ad suppositum, et una abstractio ab eoden, qua posita, nulla remanet ratio identitatis extremorum. Vide Gadium hîc, qui tenet aliquando regulam etiam in substantiis valere.

CONCILIATIO II.

Actus est prior tempore, ratione... perfectione quam tent...

39. *Art.* 1. *concl. prima, n.* 3. ait cum Philosopho 9. *Met. text.* 13. quod actus est prior potentia, tempore, definitione, perfectione, sed ait 4. *d.* 49. *q.* 4. *n.* 5. ex Philosopho *ibi text.* 15. quod prius generatione est posterius perfectione ; ergo si actus est prius tempore potentia, hæc erit perfectior. Respondetur, per actum intelligit id, ad quod aliud est ordinatum, ut constat ex Philosophi exemplis, *homo* et *sperma,* et sic patet quod actus sit prior potentia definitione et perfectione. Sed quando dicit, quod est prior ea tempore, loquitur de ente in actu, comparato cum ente producibili ; constat enim quod sperma est imperfectius embrione, et hic homine, quia processus naturæ est imperfecti ad perfectum, et sic priora tempore, vel generatione sunt posteriora perfectione, intellige in eodem genere, seu ordine, alioquin accidens sequens ad substantiam foret perfectius ipsa. Ita Scotus exponit dictos textus Philosophi.

CONCILIATIO III.

Imaginativa non cernit judic...

Art. 2. § *Circa secundum, n.* 8. ait quod imaginativa cognoscit rem non existentem, ac si existeret, ubi videtur retribuere vim discernendi et judicandi, quam tamen ei negat 1. *Met. q.* 9. 4. *n.* 12. *et q.* 9. *de anima.* Respondetur, ejus cognitio est tantum apprehensiva, si proprie loquamur, nec Scotus asserit hîc oppositum, sed tantum tribuit ei cognitionem, nec ait esse judicativam. Vide quæ dixi *in commentario ad dictam quæst.* 9. *annot. tertia ad tertium argumentum.*

CONCILIATIO IV.

Art. 1. *concl. prima,* § *Secundo proba-*

tus et m sunt liquid.

tur, *n*. 4. ait quod virtus et vitium sunt ad aliquid ex Philosopho 7. *Phys. text.* 17. Sed 3. *d*. 33. § *Ad quæst. n.* 12. ad virtutem esse habitum in voluntate, habitus autem est qualitas. Respondetur, est habitus pro materiali, sed pro formali dicit respectum ad prudentiam. Ita expresse habet ipse 1. *d*. 17. *q*. 3. § *Quantum ad istum*, *n*. 3. *et* § *Intelligendum est*, *n*. 13. *et* 3. *d*. 36. *n*. 17. *et quodl.* 18. *art.* 1.

CONCILIATIO V.

40\. titudo istit in atione ntatis.

Art. 2. *princip. et* § *Nunc tertio*, *n*.16. ait quod felicitas constitit in operatione, et 4. *d*. 49. *q*. 1. 4. *et* 5. ponit eam in fruitione formaliter, non in visione. Sed 4. *d*. 49. *q*. 2. *ad secundum*, tenet eam esse in conjunctione ad objectum beatificum, quæ est relatio. Respondetur esse formaliter in fruitione, initiative in visione, concomitanter in illa conjunctione.

CONCILIATIO VI.

uitiva itia potest objecxisteuti.

Art. 2. § *Ista distinctione*, *n*. 11. ait non posse poni intuitivam sine præsentia objecti; et loquitur de potentia Dei, sed 1. *d*. 10. *q*. 9. ait quod visio corporis Christi potest a Deo poni in oculo, etiamsi illud non existeret. Præterea secundum ipsum ibi *q*. 5. *et* 1. *d*. 1. *q*. 4. *n*. 14. *et* 2. *d*. 1. *q*. 4. *n*. 21. *et aliis locis citatis quodl.* 11. *concil. septima*, potest poni prius sine posteriori; ergo et intuitio, quæ est quid absolutum secundum ipsum *hìc, et dicta q*. 5. potest poni sine respectu ad objectum præsens. Respondetur non posse poni cum relatione attingentiæ ad objectum sine objecto existenti, videtur tamen quod qualitas notitiæ intuitivæ poni potest sine eo. Ita Lychet. 2. *d*. 1. *q*. 4. *ad ult. pro Occham*, Tartaret. Gadius *hìc et* Scot. 4. *d*. 10. *q*. 5. § *Et si objicias et favet*, *n*. 4. ubi ait non oportere objectum esse præsens propter terminationem, sed propter causationem, at Deus omnem causationem supplere potest. Idem absolute tenent Vasquez, Molina, Buridanus et Hurtadus, quos citavi *disp*. 3. *sect*. 11. *de anima*, Mayron. *in prol*. 1. *q*. 18. et alii. An vero illa visio, quæ poneretur in oculo corpore non existente, foret intuitiva vel abstractiva, dubium est; verius videtur quod foret abstractiva, nec est absurdum admittere sensationem externam abstractivam, ut tenet Molina 1. *p. q*. 55. *art*. 2. *d*. 2. *m*. 5. Buridanus 2. *d. anima q*. 21. Rubius *quæst*. 13. de quo egi *disp*. 2. *sect*. 14.

CONCILIATIO VII.

Art. 2. *in fine*, ait quod in duobus primis modis relativorum est relatio mutua, ita quod in utroque extremo est ratio fundandi, et ratio terminandi relationem aliam; sed in tertio modo relatio est non mutua, ita quod ratio fundandi est in uno extremo, et ratio terminandi in alio; idem habet *in* 1. *d*. 30. *q*. 2. *ad arg. et d*. 35. Sed oppositum habet 5. *Met*. *q*. 13. ubi ait hos modos distingui, quod primus super quantitate, secundus super activo et passivo, tertius super rebus omnium generum fundatur. Respondetur, sumitur distinctio horum modorum extrinsece et fundamentaliter, ut in illa *q*. 13. sed formaliter, vel quasi forma- 41.

Tertius modus relativorum distinguitur ab aliis, quod non est mutuus.

liter pro mutuo, et non mutuo referri, vel dic, si hæc distinctio non est formalis, ut esse non videtur, non esse inconveniens distingui ex duplici capite.

CONCILIATIO VIII.

Verbum divinum non accipit esse per intellectionem.

Art. 3. § *Tertium scilicet*, ait quodlibet objectum accipere *esse* per cognitionem, sed 1. *d.* 27. § *Neque objectum*, tenet verbum non accipere *esse* per intellectionem. Respondetur, hîc ait quodlibet accipere *esse* rationis per intellectionem, sed ibi ait verbum non accipere suum *esse* reale per talem actum, quod verum est.

CONCILIATIO IX.

Art. 3. § *Ex his,n.* 24. ait quod nihil prædicatur per se de eo, quod est contingens, vel non est per se unum. Idem habet 3. *d.* 7. *q.* 3. *et d.* 22. *ex* 5.

Ilias potest definiri.

Met. text. 54. sed *quodl.* 12. ait quod *Ilias* definitur sic, *est historia de bello Trojano.* Idem habetur 7. *Met. text.* 13. Respondetur secundum Scotum 4. *d.* 1. *q.* 2. § *De primo,n.* 2. quod definitio alia est nominis, nempe explicatio distincta ejus, quod nomen importat. Alia est rei, et tantum convenit rei necessariæ, et quæ per se est una. Ilias primo modo definitur, non secundo; ita 7. *Met. text.* 13. Dices, Scotus 2. *d.* 3. *q.* 6. § *Et cum objicis,n.* 10. dicit quod hæc est per se, *superficies alba est alba*, tamen subjectum est unum per accidens. Respondetur ibi addit esse per se, quia subjectum includit prædicatum, sed non est absoute per se, quia requiritur alia conditio, scilicet subjectum esse per se unum.

CONCILIATIO X.

Productio intellectionis est relatio, et actio.

Art. 3. § *Ad secundum potest dici, n.* 42.
28. ait quod actus quo producitur intellectio, est actio de genere Actionis, quæ dici potest intelligificatio, id est, intellectionis effectio; et idem habet 1. *d.* 3. *q.* 7. sed 4. *d.* 13. *b.* 1. § *Ex dictis patet, n.* 12. ait respectum producentis ad productum esse relationem quarti Prædicamenti. Respondetur, ut ille respectus est transmutantis ad transmutatum, est actio de genere Actionis. Vide Scotum ultimo loco citato.

CONCILIATIO XI.

Intuitiva et abstractiva differunt specie.

Art. 2. § *Circa* 2. *n.* 8. ait intuitivam et abstractivam specie distingui. Idem ait 2. *d.* 25. *et d.* 3. *q.* 9. *et* 4. *d.* 49. *q.* 12. *et* 7. *Met. q.* 5. sed 1. *d.* 1. *q.* 4. § *Contra tertium art.* ait quod diversa approximatio non variat rationem formalem actus, et hîc tantum est alia approximatio, scilicet objecti in se, et in sua specie. Respondetur, quod hîc est aliud et aliud causativum, quia ad intuitivam requiritur ipsum reale objectum præsens, ad abstractivam sufficit ejus species. An vero sustineri possit has scientias esse ejusdem speciei, vide quæ dixi *disp.* 3. *de anima sect.* 11. *concl.* 3.

EX QUODLIBETO XIV.

CONCILIATIO I.

ia Tri- tis an is na- alis.

Art. 1. § *Post igitur, n.* 5. ait quod notitia Trinitatis, quam quis accipit ab homine revelante, est naturalis. sed *q.* 1. *prol.* § *Tertio arguitur, n.* 14. *et* § *Ad q. n.* 10. ait quod cognitio de Trinitate est supernaturalis. Respondetur, ex ipso 3. *d.* 23. § *De primo, n.* 4. nos habere fidem acquisitam de revelatis, quia viribus nostris credimus ea, sicut contenta in aliis historiis; sed ultra, de eisdem habemus fidem infusam et supernaturalem, quam nostris viribus habere nequimus, dici tamen potest hæc nobis naturalis, quatenus ad eam, ut ad perfectionem naturaliter inclinamur, non quod naturæ viribus illam attingere possumus.

CONCILIATIO II.

3. i ac- sitæ sse po- lsum, fusæ on.

Art. 1. § *Alia differentia, n.* 7. ait licet fidei acquisitæ possit subesse falsum, tamen quando conjuncta est infusæ, non potest, quia hæc necessario tendit determinate in verum. Vide eum 3. *d.* 23. *n.* 8. Sed 1. *d.* 3. *p.* 4. § *Istæ rationes, n.* 5. contra Henricum arguit, si ad actum concurrunt species creata, et exemplar increatum, (ut ipse voluit) non posse dari certitudinem in actu, ad quod etiam adducit id 1. *Post. c.* 21. *ex necessario et contingenti, non sequitur conclusio nisi contingens.* Respondetur, Henricus dixit repugnare certitudinem speciei creatæ, quia est in se mutabilis, ex quo bene infert Doctor, quod non potest concurrere ad actum certum; at fidei acquisitæ non repugnat certitudo, et ideo concurrere potest ad actum certum et infallibilem. Sed non concurrit cum infusa discursive, ut una præmissa contingens cum altera necessaria ad conclusionem, ideo illud de necessario et contingenti hîc non habet locum; quod tamen contra Henricum valere videtur, quia per modum discursus videtur duo illa exemplaria posuisse ad certitudinem necessaria, quomodo utraque fides ad unum actum concurrunt. Vide *hîc Scholium tertium.*

CONCILIATIO III.

Art. princip. ait quod intuitiva est rei existentis et præsentis in propria existentia, et idem ait 2. *d.* 3. *q.* 11. *n.* 12. Sed 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Sed hîc restat, n.* 42. cognitio rerum in Verbo, quam habent Beati, est intuitiva, et tamen non est rerum in propria existentia. Respondetur, ibi addit *in existentia actuali, et hoc, vel in se, vel in aliquo eminenter continente totam entitatem ipsius.*

Cognitio rerum in Verbo est intuitiva.

CONCILIATIO IV.

Art. 2. § *Hîc intelligendum est, n.* 14. ait quod motio intellectus præcedit motionem voluntatis, sed 1. *d.* 1. *q.* 1. § *Quantum ad istum, n.* 5. docet quod Pater prius origine quam generet est perfecte beatus; beatus autem amore, maxime ex ipso 2. *d.* 1. *q.* 1. *et* 4. *d.* 49. *q* 1. *et* 2. ergo hîc non sequitur

Motio intellectus in Deo præcedit motionem voluntatis.

motionem intellectus productivam Filii. Respondetur, ex ipso hîc § *Respondeo*, motionem intellectus essentialem præcedere essentialem motionem voluntatis, et notionalem motionem illius notionalem hujus.

CONCILIATIO. V.

44. An futurum contingens ex decreto Dei absoluto habeat suam veritatem determinatam.

Art. 2. § *et si quæras, n.* 16. ait ideo Deum intelligere futurum contingens quia voluntas ejus determinavit illud fieri. Idem ait 1. *d.* 39. §. *Viso de contingentia, n.* 23. *et d.* 4. § *Primum istorum istorum, n.* 13. Ex quo sequitur cum Deus sit immutabilis, et omnia ab æterno voluerit, ut ipse habet 1. *d.* 45. quod prædestinati necessario salvantur, et reprobi necessario damnantur, et universim, quod nulli actus nostri sunt liberi, quia futuri sunt ex determinatione voluntatis Dei, quæ prævenit nostras, quæque nullo modo mutari potest. Sed ipse docet 1. *d.* 40. prædestinatum posse salvari, et passim voluntatem nostram liberam esse. Respondetur, hîc tangitur inscrutabile mysterium concordiæ liberi arbitrii, cum gratia et divina providentia, ac infallibili Dei scientia. Pro nunc potest dici, quod non voluit Deus prædeterminare actiones nostras absoluto decreto, antequam prævidisset quid quavis occasione essemus facturi; hac autem prævisione supposita, salvatur cum decreto Dei nostra libertas, quæ difficillime salvari potest posito decreto Dei absoluto de omni actu nostro. Vide varia loca ejus, quæ ad hoc expendi 1. *d.* 39. *in Schol. ad* § *Viso de contingentia*, vide etiam *Schol.* 3. *ad c.* 4. *de* 1. *princ.*

CONCILIATIO VII.

Art 2. § *Potest igitur viator, n.* 5. ait quod potest quis ex naturalibus se disponere ad fidem infusam, sed 2. *dist.* 9. *q.* 2. *n.* 14. ait quod nullus potest se disponere ad formam supernaturalem. Respondetur, vide *Scholium tertium hîc.* An pot... quis se ... ponere ... fidem ... fusam ... natura... bus.

CONCILIATIO VII.

Art. 7. § *Nunc autem, n.* 17. ait quod voluntas divina continet essentiam in *esse* cognito, sed *q.* 3. *prol.* § *ex dictis, n.* 7. ait essentiam continere virtualiter, et in *esse* cognito omnes passiones, et quasi passiones et attributa. Respondetur, voluntas continet eam unitive, adæquate, identice, et a posteriori, et sic causat ejus notitiam in intellectu creato, quia ipsa non movet naturaliter nisi suum intellectum; continetur autem ab ea, a priori, quia est quasi passio ejus, fluens ab ea, non vero attributum proprie, ut habet Doctor 1. *d.* 26. *n.* 54. *et quodl.* 1. Volunt... divina c... tinet esse... tiam...

CONCILIATIO VIII.

Art. 2. § *Hîc intelligendum, n.* 14. ait essentiam divinam singulare esse primum intellectus divini objectum. Idem ait *q.* 3. *prol. n.* 12. *et* 1. *d.* 3. *q.* 2. § *Tertio dico, n.* 16. Sed 1. *d.* 3. *q.* 3. § *Secundo sic nulla, n.* 3. ait quod potentia non potest cognoscere aliquod objectum sub ratione communiori, quam sit ratio sui primi objecti; at Deus cognoscit rationem entis ut sic, et om- 45. Intellig... Deus al... quid com... muniu... suo prim... objecto...

nia alia a se, ut ait Scotus 1. *d.* 39. § *Circa ista, n.* 7. Respondetur, loquitur ibi de objecto primo primitate prædicationis, ut patet per exemplum, quod adducit de colorato et lucido respectu visus ; essentia autem divina est objectum primum et adæquatum intellectus Dei, non prædicatione, sed virtuali continentia, ut habet Scotus *q.* 3. *prol. n.* 22. § *Ad tertiam quæstionem;* nihil ergo intelligit nisi quod continetur virtualiter, vel eminenter in sua essentia, et sic dicitur omnia intelligere in se ipso ex Scoto *quodl.* 15. *art.* 2. *et* 4. *dist.* 16. *quæst.* 2.

CONCILIATIO IX.

tum qua- ntel- nos- ens im.

Art. 2. § *Dico igitur, n.* 12. ait objectum adæquatum intellectus creati esse ens finitum, sed 1. *dist.* 3. *q.* 3. § *Contra hoc arguitur, num,* 3. ait non repugnare intellectui nostro cognoscere Deum in particulari. Respondetur, non repugnat si elevetur, sed suis viribus repugnat; ens finitum est objectum adæquatum proportionatum nostri intellectus, sed ens ut sic est ejus objectum adæquatum ut abstrahit a proportionato et improportionato, ex Scoto 2. *d.* 3. *q.* 3. § *Ad secundum articulum, n.* 8.

CONCILIATIO X.

ens iid no- con- quoad em.

Art. 3. *princip.* ait quod nihil ut medium, vel ratio quæ continet aliquid quoad cognoscibilitatem, nisi etiam continet aliquid quoad entitatem. Idem ait 1. *d.* 3. *q.* 2. *n.* 8. *et* 2. *d.* 3. *q.* 9. § *Contra secundam, n.* 5. Sed. 1. *d.* 3. *q.* 3. *art.* 2. *n.* 9. docet accidens continere notitiam substantiæ, idque secundum Aristotelem, 2. *de anima, text.* 11. ubi ait accidentia multum confere ad cognoscendum *quod quis est rei,* tamen accidens non continet entitatem substantiæ. Respondetur, nihil continet distinctam notitiam alicujus nisi contineat illud secundum entitatem, id tamen non requiritur, ad continentiam notitiæ confusæ; et hanc tantum habemus nunc de substantia per conceptum accidentis sensibilis, a quo abstrahitur conceptus univocus, communis sibi et substantiæ. Vide eum in loco objecto, non loquitur de ratione cognoscendi *qua,* seu non cognita.

CONCILIATIO XII.

Art. 3. *princip.* ait quod homo pro 46.
hoc statu nequit naturaliter cognoscere Deum distincte, idem ait 1. *d.* 3. *q.* 2. § *Tertio dico, n.* 16. Sed 2. *d.* 3. *q.* 9. *n.* 8. ait Adamum in statu innocentiæ habuisse talem notitiam de Deo, et idem ait de Angelo in via. Respondetur, nec in statu integro vel peccati potuit haberi talis notitia distincta, concurrentibus causis mere naturalibus. Sed pro illo statu videtur Deus dedisse Adamo speciem, qua ipsum distincte abstractive cognosceret. Pro eodem statu probabile est quod conversio ad phantasmata non fuit necessaria, de quo Scotus 1. *d.* 3. *q.* 3. *n.* 24. *et* 2. *d.* 3. *q.* 8. *ad* 1. *et* 1. *d.* 3. *q.* 6. *n.* 19. *et* 4. *d.* 45. *q.* de quo egi *in comment. q.* 18. *de anima,* ubi de B. Virgine tenui quod ei necessaria non fuit illa conversio.

Adam novit distincte abstractive Deum.

CONCILIATIO XII.

Notitia lapidis verbum est aliquando, non semper.

Art. 2. § *Ad probationem majoris, n.* 19. ait, quod notitia lapidis producta a lapide est verbum, sed producta a solo Deo non est Verbum, quia non nascitur tanquam proles. Sed 1. *d.* 2. *t.* 7. § *Quod autem omnia, num.* 28. ait, quod diversitas principiorum seu causarum, non diversificat effectus, et ideo animalia genita æquivoce sunt ejusdem speciei cum genitis univoce, ut ubi exemplificat de vespis et apibus. Respondetur notitiam lapidis ab ipso causatam et notitiam ejusdem a solo Deo effectam ejusdem esse speciei; sed illa habet respectum Verbi, quo ista caret, sic Adam et Abel ejusdem erant speciei, sed hîc habuit relationem filiationis naturalis, qua ille caruit. De visione beata, vel notitia rerum in Verbo, an sit Verbum, controvertitur, etiam inter Scotistas; verius puto verbum esse, qua proles intellectus naturaliter ab eo genita quantum est ex parte ipsius, esto voluntas Dei non naturaliter concurrat. Ita Scotus 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Tertius art. n.* 17. *et d.* 27. *q.* 3. § *Aliter dicitur, n.* 15. de quo egi *disp.* 3. *de anima, sect.*3.

CONCILIATIO XIII.

47. *Art.* 2. § *Dico igitur, n.* 12. ait, quod essentia divina non potest esse motiva intellectus creati, sed *q.* 1. *prol.* § *Aliter etiam posset, n.*21. dicit quod est motiva intellectus ad notitiam supernaturalem. Respondetur, ibi vult quod possit movere, sed non qua essentia, sed qua volens, qua nihil ad extra causat naturaliter.

EX QUODLIBETO XV.

CONCILIATIO I.

Corpus n[on] agit in [spi]ritum

*Art.*1.§ *De secundo primi,n.*7.ait quod corpus non agit in spiritum, de quo 1. *d.* 3. *q.* 7. *ad primum pro Henr. n.* 24. Sed 3. *d.* 3. 11 *q. ad primum*, ait quod corpus agit speciem intelligibilem in intellectu Angeli, et 4. *d.* 44. *q.* 2. quod ignis inferni cruciat spiritus. Respondetur, corpus non agit in spiritum, ut causa totalis, sed bene particulariter, ex Scoto secundo loco objecto. Ad alterum locum, ignis inferni non urit spiritus Physice, sed detinendo eos localiter, formaliter (effective a Deo detinentur) et intentionaliter,immutando eorum intellectum. Vide eum *dicta q.* 2. § *Ad quæst.et* § *De secundo.*

CONCILIATIO II.

Mater [ac]tive co[n]currit [in] gene[ra]tione

Art. 1. § *Sed hîc sunt duo,n.* 10. mater concurrit active ad generationem, et hoc ex Philosopho 2. *de gen. animal. c.* 1. Sed 3. *d.* 4. *in calce*, ait magis standum esse Galeno hoc asserenti quam Aristoteli neganti. Respondetur, ibi explicat Aristotelem, quando negat matrem concurrere active, intelligendum esse de actione principali, vel (inquit) stetur magis Galeno, quia Aristoteles videtur dubius,et esto constet quod oppositum velit, rejiciendum esse putat.

CONCILIATIO III.

48. *Ibidem* ait patrem et matrem esse causas subordinatas, ita quod una non dependeat ab altera nec accipiat ab ea virtutem. Sed 3. *d.* 4. *opinio est, n.* 3. ait *ex* 10. *Met. text.* 5. matrem et fœminam esse ejusdem speciei; ergo non subordinantur, sicut nec duo calores, nec duo homines trahentes navem. Respondetur, non sunt subordinatæ in agendo et essendo, sicut creatura et Deus, Sol et homo, 2. *Phys. text.* 26. sed in agendo tantum, quia pater est principalior, et mater minus principalis; nec una potest ita perfici, ut alterius concursum suppleat, et hoc sufficit ad subordinationem, esto ambæ sint ejusdem speciei. Per quod patet ad exempla. Joannes Magistri 2. *Phys. q.* 2. putat potentias patris et matris specie distingui, quod mihi probabile est (esto ipsi sint ejusdem speciei) loquendo de virtute seminali, non vero de ipsa potentia principali, qua attingitur genitum, quia semen convertitur in genitum, et sic nequit esse potentia principalis. De quo Scotus 3. *d.* 4. § *Sed hîc dubium, n.* 13. *et* 2. *d.* 18. de quo dixi *disp.* 1. *de anima sect.* 15. Vide eum 1. *d.* 3. *q.* 7. *n.* 21. ubi explicat subordinationem causarum in essendo et agendo.

re ma- sunt æ sub- inatæ. n per idens itæ.

CONCILIATIO IV.

Art. 1. § *Si vero teneretur, n.* 18. ait rem spiritualem sine alia concausa efficere speciem intelligibilem, sed 2. *d.* 3. *q.* 11. § *Ex iisdem n.* 4. docet Angelum habere intellectum agentem, quo abstrahit species a rebus, et idem ait de anima separata 4. *d.* 45. § *Ad quæst. n.* 12. Respondetur intellectum agentem esse necessarium, quoad species abstrahendas a sensibilibus, non a spiritualibus, quia res spiritualis non est minus effectiva suæ similitudinis, quam res corporea, de quo dixi *comment. ad q.* 22. Scoti *de anima, annotat.* 4.

spiri- pro- cit.

CONCILIATIO V.

Art. 1. § *Ostenditur, n.* 9. ait cum Aristotele 2. *de anima, text.* 33. quod potentiæ distinguuntur per actus, et hi per objecta, ut per se principia, sed *quodl.* 13. *ante finem*, ait hîc esse verum tantum quoad manifestationem. Respondetur, etiam ibi ait potentias distingui per actus a posteriori, et hos per objecta a priori, intellige de actu generico, ut est *intelligere, velle*. Adverte non semper, sed ut plurimum objecta distingui per actus, vel potentias per objecta, quia actus virtutum Theologicarum habent idem objectum, ex Scoto 3. *d.* 26. *n.* 18. § *Duo igitur*, et intellectus et voluntas ex Scoto 1. *d.* 3. *q.* 3. *n.* 22. *et* 20. *de anima*; quando vero objecta sunt diversa, potentiæ tales sunt, sed ex identitate objecti non habetur potentias esse idem, et idem est de actibus. Ratio est, quia potentia et actus, cum sint entitatis absolutæ, non possunt constitui in *esse*, nec distingui per respectus, Scotus 1. *d.* 6. *n.* 34. *et* 2. *d.* 16. *ad.* 2. *et* 1. *d.* 3. *q.* 3. *ad* 1. Vide eum *q.* 20. *de anima*, ubi explicat quod dicitur, potentias distingui per objecta, ostendens non sic haberi apud Philosophum; quando autem objectum est indistin-

49. Potentiæ distinguuntur per actus, et hi per objectum.

ctum, distinctio potentiarum et actuum aliunde petenda est, ut ex distinctione subjectorum, ut in fide et charitate, et separabilitate, ut in charitate et spe.

CONCILIATIO VI.

Deus novit creaturas in sua tantum essentia.

Art. 2. § *Ad primum istorum, n.* 23. Deus cognoscit creaturas in essentia sua, non in ipsis, sed *quodl. ult. in fine,* ait Deum habere providentiam de omnibus creatis; ergo novit eas in se ipsis, et quod in se ipsis in eas novit docet 1. *d.* 35. *num.* 2. § *Supposito.* Respondetur, novit omnia in se ipso motive, sed alia a se novit in ipsis terminative, non vero motive, quia vilesceret ejus intellectus.

CONCILIATIO VII.

50. An eodem actu videt beatus essentiam et creaturas.

Art. 2. § *Contra secundum, n.* 22. innuit non esse eumdem actum, quo beatus videt essentiam et creaturas, sed 1. *d.* 1. *q.* 3. § *Modus ponendi, n.* 6. dicit contrarium. Respondetur, hîc nihil asserit de hoc. Vide *hîc in Scholio octavo solutionem.*

CONCILIATIO VIII.

Intellectus creatus potest simul cognoscere infinitas.

Art. 2. *ante solut. arg.* tacite admittit intellectum beati cognoscere infinita simul, et idem probabiliter sustinet 3. *d.* 14. *q.* 2. § *Potest dici, n.* 18. sed 1. *d.* 2. *q.* 2. § *Ostenso opposito, n.* 3. probat Deum infinitum, quia cognoscit infinita simul. Respondetur, non ex hoc præcise, sed quia infinita cognoscit in se, ex se et active; intellectus creatus nequit ita cognoscere infinita, sed tantum ait non repugnare forte, quod recipiat a Deo intellectionem infinitorum.

CONCILIATIO IX.

Art. 1. § *Sed hîc sunt duo, n.* 10. ait quod pater et mater sunt duæ causæ effectivæ generationis, habentes duas virtutes; et idem ait de intellectu et objecto, ejusve specie, respectu intellectionis, sed 1. *d.* 13. § *Præterea* 3. *arguitur, num.* 9. habet hanc maximam: *Unius causæ in uno ordine causandi est una per se causandi ratio.* Respondetur, notando ex ipso 1. *d.* 2. *q.* 2. *num.* 12. § *Ubi notandum,* quod causa per se dicitur illa, quæ secundum propriam naturam, et non secundum aliquid sibi accidens, causat, ut ignis ignem, et ideo aqua calefacta non per se, sed per accidens causat calorem, quando vero plures causæ concurrunt, in qualibet ponenda est virtus seu ratio per se causandi una in suo ordine, ut in exemplis. Sed in causa totali complectente plures partiales, non oportet ponere unicam rationem causandi, nisi secundum unitatem ordinis, et si concurrat unitas, per accidens hoc accidit, sed unitas ordinis est per se, ita in terminis Scotus *d.* 1. 3. *q.* 7. § *Concurrat ergo, n.* 22. exponendus est juxta hoc in loco objecto, ubi illa ratio valet, quia probat contra Henricum distinctionem rationis in principio emanationis in Deo, non posse facere cum re ipsa, quæ principium est, unam per se rationem producendi, quia ens rationis nullam habet propriam virtutem, et omnino per accidens convenit tali principio,

Unius ca- sæ unic- est rati- causandi in eode- ordine.

Quid cau- per se, per acc- dens?

et non ex natura ipsius, alioquin non esset ens rationis.

EX QUODLIBETO XVI.

CONCILIATIO I.

1. fectius iligere essa- quam ngen- er.

Art. 1. *princip.* perfectius est amare necessario, quam contingenter, sed 1. *d.* 8. *q.* 5. § *Istis rationibus, n.* 18. *et d.* 2. *q.* 2. *n.* 21. *et* 2. *d.* 1. *q.* 1. docet Deum agere ad extra contingenter; ergo hoc est perfectius. Respondetur, ubi terminus amoris, vel actionis potest esse necessarius, ibi perfectius est necessario amare et producere, ut in Deo ad intra, secus est quando terminus nequit esse talis, ut ad extra. Colligitur ex Scoto 1. *d.* 8. *q.* 5. *ad primum.*

CONCILIATIO II.

ntia ens ren- inter duo, oscit oque.

Art. 2. *princ. ait ex* 2. *de anima text.* 146. potentia ponens differentiam unius objecti ab alio, novit utrumque; idem ait 1. *d.* 8. *q.* 3. § *Sed intellectus, n.* 7. *et l. univers. q.* 5. *et q.* 9. *de anima.* Sed tenet 3. *d.* 14. *q.* 3. *ad.* 4. quod pro nunc singulare distincte non cognoscimus; idem ait 2. *d.* 3. *q.* 1. *num.* 4. (sed ibi de cognitione sensus agit) *et* 7. *Met. q.* 5. *num.* 15. *et q.* 22. *de anima,* et tamen intellectus ponit differentiam inter singulare et universale. Respondetur, sufficere cognitionem confusam ad ponendam differentiam, quia ponimus eam inter creata et Deum, quem tantum confuse cognoscere possumus, ex Scoto 1. *d.* 3. *q.* 2. § *Quarto dico, n.* 14. *et quodl.* 14. *art.* 3.

CONCILIATIO III.

Art. 3. § *Ad propositum, n.* 15. ait qui dat formam, dat consequentia ad formam, sicut cœlo sphæricitatem, igni calorem, *ex* 8. *Phys. text.* 32. *et* 2. *Cœli text.* 28. sed 2. *d.* 24. *q.* 10. § *Concedo quod,* ait quod gravia et levia habent suum malum a se effective, non a generante vel dante formam. Respondetur regulam intelligi de consequentibus formam necessario, motus autem non sequitur sic gravia et levia, sed principium, scilicet gravitas vel levitas, quæ habentur a dante formam, sicut caliditas simul cum igne; nec intelligitur quod consequentia sint effective tantum a dante formam, quia sufficit esse ab ipso composito per formam, ut dicitur dari mediate a dante formam, quomodo calor est ab igne et simul a datore formam, quod est exemplum Aristotelis.

Dans formam dat consequentia ad eam.

CONCILIATIO IV.

Art. 1. § *Istæ rationes, n.* 4. posito priori absoluto, potest non poni posterius; idem ait 2. *d.* 12. *q.* 12. *n.* 3. Sed 2. *d.* 2. *q.* 9. *n.* 37. negat motum localem posse esse sine termino, quia de ratione ejus est, quod mobile sit partim in termino *a quo,* et partim in termino *ad quem.* Respondetur, hæc non esse absoluta. Vide *quodl.* 11. *concil.* 7. *et quodl.* 3. *concil.* 5. Mayron 1. *d.* 14. *q.* 4. limitat hanc regulam: Primo, quod non habet locum, quando est essentialis dependentia inter aliqua, 52.

Posito priori absoluto potest non poni posterius.

ut videtur esse inter motum et terminum. Secundo, quod unum non includatur in altero, et sic partes unitæ non possunt esse sine toto. Tertio, quando posterius est relatio, et prius extrema, de quo dixi *quodl.* 11. *concil.* 7. Vide Bassol. 4. *d.* 48. *q.* 1. Occham 4. *q.* 37.

CONCILIATIO V.

Voluntatem non suspendere omnem volitionem.

Art. 1. § *Hîc dicitur,n.* 4. dicit, quod voluntas non potest suspendere omnem volitionem, quia non illam, qua voluntarie suspendit; idem ait *in reg.* 4. *d.* 49. *q.* 9. Sed 2. *d.* 7. *n.* 24. § *Quantum ad istum*, ait quod potest se suspendere ab omni volitione, et 1. *d.* 1. *q.* 4. *ad* 3. *pro opin.* docet quod voluntas etiam quoad ipsum Deum clare visum, habet libertatem exercitii. Præterea, quia ex his locis, et 2. *d.* 42. *ad* 1. *pro q.* 3. *et* 4. *d.* 49. *q.* 10. § *Dico ergo, n.* 10. habetur secundum ipsum dari omissionem puram. Respondetur, hîc non agit ex professo an voluntas possit suspendere actum sine actu, sed explicat quomodo non necessitetur ad amandum ultimum finem, quia potest suspendere actum amoris per actum reflexum; an vero sine actu reflexo suspendere possit, hîc non examinat, quia de illo alio tantum agit. Secundo, loquitur de voluntaria suspensione, ad quam requiritur actus, quia voluntarius secundum ipsum 2. *d.* 32. *ad* 2. *et* 4. *d.* 14. *q.* 1. *n.* 11. proprie dicitur quod est in potestate voluntatis active, seu causative, et sic includit actum. Tertio, dici potest quod problematicus fuit, an detur pura omissio. Quarto, quod hîc loquitur regulariter, quia raro, aut nunquam contingit actu præceptum omitti sine omni actu, quo directe vel indirecte sit volita omissio, de quo dixi *de anima d.* 3. *sect.* 16.

Quid voluntarium proprie dictum.

CONCILIATIO VI.

Art. 1. *in fine*, ait licet contingenter velit Deus omnia ad extra voluntate efficaci, tamen respectu creaturæ in *esse* possibili necessario eum habere actum complacentiæ; idem tenet 3. *d.* 32. *princip.* et favet 1. *d.* 8. *q.* 5. *n.* 16. et *quodl.* 8. *a.* 3. § *Ad secundum.* Sed 2. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 2. infert ut absurdum quod Deus necessario amaret creaturas,et loquitur de *esse* possibili, et 1. *d.* 39. § *Quantum ad secundum,n.* 22. *et* 3. *d.* 37. § *Sed istæ*, ait solum Deum amari necessario a voluntate Dei. Respondetur, primo loco disputat contra Henricum dicentem emanationes requiri, ut rationes formales creandi, et quod ideo practica sunt in Patre, ex quo infert quod Verbum esset genitum de creatura, et quod Spiritus sanctus esset amor omnis amabilis, et sic creatura esset necessaria, ubi loquitur de creatura in ordine ad existentiam, quia idea practica non respicit possibiles. Aliis etiam duobus locis loquitur de amore efficaci, seu quoad existentiam, et sic verum est solum Deum necessario ab eo amari. Adde quod non se resolvit, an Deus necessario amet creaturas in *esse* possibili, licet in affirmativam magis inclinet. 53.

Deus n cessari amat cr- turas in se possil

CONCILIATIO VII.

Art. 1. § *Secundo scilicet,num.* 5. ait

[V]oluntas [no]n potest [ve]lle malum, nec [no]lle bonum.

voluntatem non posse velle malum, neque nolle bonum, sed 1. *d*. 2. *q*. 4. *n*. 18. *et q*. 2. 6. *q*. 2. *n*. 13. *et d*. 43. *q*. 2. dicit de hoc constare. Respondetur, dubius mansit illis locis, sed postea se resolvit hìc, et 4. *d*. 49. *q*. 10. *ad secundum art. et d*. 50. *quæst*. 2. *ad primum*.

CONCILIATIO VIII.

[Vol]untas [e]ssen[tial]iter li[b]era.

54. *Art*. 2. § *Præterea conditio, n*. 8. ait libertatem esse intrinsecam voluntati, et *art*. 3. § *Ad propositum, num*. 15. quod repugnat eam agere aliter quam libere; idem habet *in Report*. 2. *d*. 6. *q*. 2. § *Primum istorum*, ubi ait libertatem esse differentiam constitutivam voluntatis, et 1. *d*. 1. *q*. 7. § *Item potentia*, ubi vocat voluntatem per essentiam liberam. Sed 4. *d*. 49. *q*. 6. § *Dico ergo*, tenet quod voluntas Dei præveniens humanam, necessitat eam, et hac ratione passim rejicit determinationem Physicam ad actus nostros 4. *d*. 1. *q*. 1. *ad ult. et d*. 43. *q*. 3. § *Tertia opin. n*. 11. Respondetur, locis allegatis *in hac quæst*. agit de libertate essentiali, opposita naturalitati, quæ compatitur cum necessitate quam habet Deus amando se, et producendo Spiritum sanctum; non negat ergo, quin saltem per Deum necessitari possit voluntas ad actus aliquos, imo id habetur ex loco in contrarium adducto; et hìc *art*. 1. § *De isto art*. relinquit ut dubium, an voluntas creata beata per aliquid supernaturale necessitetur ad fruendum; ergo non ponit libertatem exercitii, vel contrarietatis esse de essentia ejus, de quo dixi *disp*. 2. *de anima, sect*. 14. Nec obstat quod dicat 4. *d*. 29. esse contradictionem, quod voluntas cogatur, quia eam cogi est habere actum contra suum actum, seu oppositum suo actui simul, quod repugnat, quia idem simul nollet et vellet; ita ipse Scotus ibi rem explicat; Scotistæ tamen multi aliter eam explicant, quos non sequor, sed veritatem. Vide Bargium 1. *d*. 12. § *Ista ratio de voluntate*.

[Det]erminatio [Physica] no re[jici]enda.

EX QUODLIBETO XVII.

CONCILIATIO I.

Art. 1. § *Potest dicit, num*, 4. ait nihil esse meritorium, nisi sit in libera potestate operantis. Sed 4. *d*. 6. *q*. 6. § *Hoc modo, n*. 2. ait in martyribus, dum actu patiuntur, absorberi usum rationis acerbitate pœnarum, et idem habet 3. *d*. 15. § *Quantum ad* 2. *a*. *n*. 18. et tamen certum est eos tunc mereri. Respondetur, vel non tolli eis totum rationis usum, vel ibi manere saltem virtualem libertatem, qualem habent distracti in opere aliquo, ad quod libere se determinarunt.

Nemo meretur nisi libere operans.

CONCILIATIO II.

Art. 2. *in fine et quodl*. 18. *a*. 1. *in fine*, ait quod ad meritum requiritur inclinatio charitatis, nec sufficere hominem esse in gratia, et requiri saltem charitatem tenet 1. *d*. 17. *q*. 3. *a n*. 6. *et* 2. *d*. 7. *a n*. 11. *et* 3. *d*. 8. sed 4. *d*. 14. *q*. 2. § *Ad hujus intellectum*, ait peccatorem per bona opera se ipsum posse ad gratiam disponere, et eam de congruo mereri. 55.

Ad meritum requiritur inclinatio charitatis, et virtualis intentio.

Respondetur meritum de congruo non esse simpliciter, sed secundum *quid* meritum ; neque Scotus vult quod homo suis viribus possit se disponere ad gratiam, sed quod non requiritur ad hoc habitus supernaturalis, vel forte auxilium tam in intellectu quam in voluntate. Vide varia ejus loca ad hoc, in Scholio ad locum objectum, quibus adde ipsum *in Report.* 2. *d.* 7. *q.* 3. § *Dicunt secundum,* ubi ait quod ad justificationem Deus infundit gratiam gratis datam. Vide *quodl.* 14. *concil.* 8. *et Scholium* 3. *ibi.* Dices, Scotum 2. *d.* 7. § *Malitia tertio modo, n.* 13. ait sufficere aliquem esse in gratia, ut opera ejus bona sint meritoria, idque colligi videtur *ex Trid. ss.* 6. *c.* 16. ergo non requiritur inclinatio charitatis ad hoc. Respondetur, reputat utramque partem probabilem, de quo 1. 2. *q.* 14. *a n.* 4. et hæc mihi magis placet, licet altera pars sit communior, nempe requiri inclinationem illam, saltem virtualem charitatis.

CONCILIATIO III.

Voluntas facit ens rationis, sensus non.

Art. 2. *princip.* ait quod intellectus et voluntas sunt potentiæ collativæ. Sed *quodl.* 1. *art.* 1. § *Tertia ratio, et* 4. *d.* 1. *q* 2. § *Nec est* 3. *n.* 3. explicans ens rationis, ait fieri ex secunda consideratione intellectus. Respondetur, ita est frequentius, sed non negat fieri a voluntate, imo asserit hîc, et 3. *d.* 26. *q.* 2. *n.* 23. *et* 4. *d.* 16. *q.* 2. *n.* 7. an vero sensus communis causet ens rationis, necne, non convenit inter Scotistas. Quidam affirmant, quia cognoscit differentiam objectorum sensuum particularium, *ex quodl.* 16. *concil.* 2. Alii negant, et puto verius, si requiratur ad ens rationis cognitio reflexa, quia sensus non reflectit, nec componit, nec judicat, si proprie loquamur, licet comparative apprehendat, ut quando imaginamur montem aureum, de quo dixi *q.* 8. *de anima, annotat.* 1. *et q.* 9. *annotat.* 3.

CONCILIATIO IV.

Quom… charita… forma … tutu…

Art. 3.§ *Et cum arguitur, n.* 8. ait 56
quod charitas est forma virtutum, sed 1. *d.* 17. *q.* 13. § *Intelligendum est autem, n.* 12. *et* § *Quantum igitur ad illam, n.* 4. *et* 3. *d.* 36. § *De tertio art. n.* 21. docet dari virtutes morales sine charitate, et *art.* 4. idem ait de Theologicis. Respondetur, charitas est forma omnium aliarum virtutum quoad meritum, quia sine ipsa nemo mereri potest, 1. *Cor.* 13. sed in *esse* virtutis moralis constituuntur per conformitatem ad prudentiam. Vide Scotum 1. *d.* 17. *q.* 3.

CONCILIATIO V.

Idem … an fi… fus… acqi… elici…

Art. 3. § *Contra conclusionem, n.* 10. ait, unum et eumdem actum elici posse ex fide infusa et acquisita. Sed *quodl.* 14. *art.* 1. ait, fidei infusæ non posse subesse falsum, acquisitæ sic ; ergo. Respondetur, vide *conciliationem* 2. *quodl.* 14. *et Scholium* 3. *ibi.*

CONCILIATIO VI.

Fid… sci… non…

Art. 3. § *Contra conclus. n.* 10. supponit haberi posse fidem et scientiam

Simul de eodem. de eodem objecto, sed oppositum habet *q.* 3. *prol.* § *De possibilitate, n.* 25. *et* 3. *d.* 24. § *Ad quæstionem.* Respondetur, hîc non asserit, sed exemplum adducit, et in exemplis non requiritur veritas ; si autem aliquando videatur admittere fidem et scientiam de eodem, intelligit de habitu scientiæ, collato ad habitum, vel actum fidei, vel e converso, non vero de actu utriusque. Vide *Scholia nostra* 3. *d.* 24. § *Ad quæst. et in sequentibus.*

CONCILIATIO VII.

57. *Art.* 3. fuse probat amorem naturalem, et meritorium, seu charitatis esse ejusdem speciei, et idem vult *hîc* § *Contra conclusionem, n.* 10. de actu fidei infusæ et acquisitæ, et 3. *d.* 23. § *Ad quæst.* Sed 3. *dist.* 26. § *Respondeo tres, n.* 15. ait ad virtutem Theologicam requiri, quod sit infusa, et ideo fidem, spem et charitatem acquisitas non esse Theologicas ; ergo eorum actus specie differunt, sicut virtus infusa et acquisita, et de fide docet esse infusam 3. *d.* 23. § *De secundo, n.* 6. et de spe *d.* 26. § *Ad quæstionem*, et de charitate, *d.* 27. § *De tertio, num.* 19. *et* 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Contra istam, n.* 18. 34. 38. Respondetur, ex citatis omnibus secundum eum habitus infusi sunt absolute, et secundum substantiam supernaturales ; sed actus eorum tantum secundum modum videntur tales, et sic secundum substantiam sunt ejusdem speciei cum naturalibus. Ita videtur sentire *in* 1. *d.* 17. *q.* 3. *ad* 3. *pro opin. Magistri, n.* 34. ubi ait, actus non esse proprie supernaturales, sicut habitus, sed posse sic dici ratione formæ, seu habitus concurrentis ad eam. Citatur pro eodem 4. *d.* 14. *q* . 2. *et* 4. *d.* 1. *q.* 5. § *Contra istam, n.* 4. ait nullam formam supernaturalem educi de potentia naturali subjecti, sed creari, actus autem charitatis educitur, et non creatur ; ergo secundum eum non est supernaturalis. Idem habent Alm. *ibi.* Gabr. 3. *d.* 27. *q.* 1. *et* 4. *d.* 14. *q.* 1. *a.* 2. *concl.* 5. ubi alios citat, cum Occham, Palud. 4. *d.* 14. *q.* 1. Capreol. 1. *d.* 17. *q.* 1. *art.* 1. Cajet. 1. 2. *q.* 109. *art.* 4. *c.* 14. Rada 1. *tom. Controv.* 4. *art.* 1. Vide Scholium *quæst.* 1. *prol.* § *Ad quæst. et* Aretin. 3. *dist.* 27. *art.* 7.

[Actus habituum naturalium, et supernaturalium non differunt specie]

EX QUODLIBETO XVIII.

CONCILIATIO I.

Art. 3. *princip.* ait actus malos externos habere propriam malitiam distinctam ab interna, sed 2. *d.* 42. 4. § *Secundo dico,* ait peccatum non posse esse formaliter nisi in voluntate ; ergo in aliis potentiis non est propria distincta malitia. Respondetur, eatenus dici esse formaliter tantum in voluntate, quia in aliis potentiis non est nisi dependenter ab ipsa, quæ immediate est libera. In actibus externis est propria malitia distincta ab interna.

CONCILIATIO II.

Art. § *Ad primum esto, n.* 14. ait quod alia est veritas conclusionis a veritate præmissarum, vel principii ; idem ait *quodl.* 17. *a.* 3. sed 1. *d.* 8. *q.* 4. 58. Conclusio habet propriam veritatem.

dicit quod veritas conclusionis est quædam participatio veritatis, vel veritas partialis principii. Respondetur, ita est causaliter, vel virtualiter, sed formaliter habet conclusio propriam veritatem. Vide eum 6. *Met.* *q.* 1. *d.* 1. et 1. *q.* 3. *n.* 2.

CONCILIATIO III.

Bonitas est respectus extrinsecus, non intrinsecus.

Art. 3. § *Istud autem,n.* 16. ait quod bonitas est respectus extrinsecus, sed 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Quantum ad istum, n.* 3. ait quod est intrinsecus adveniens. Respondetur, ibi ait de virtute, quærens, an influat active in bonitatem, et resolvit quod non, quia hoc resultat posito actu et dictamine recto, intellige fundamentaliter, quæ est vera dependentia realis actus voluntatis ad dictamen intellectus, sed quatenus elicitur libere, seu cum potestate, non eliciendi, non est in eo relatio realis, sed tantum rationis ad idem dictamen. Primo, quia *esse* morale ut sic, non est aliquid reale. Secundo, puta omissio secundum Scotum esse potest bona, quæ tamen realis esse nequit. Tertio, quia *esse* liberum in actu non est aliquid reale ei superadditum, quia sine mutatione reali potest actus necessarius fieri liber, et e contra. Quarto, Scotus *hîc art.* 1. tenet probabiliter bonum esse tantum negationem imperfectionis. Quinto, Scotus 2. *d.* 16. *num.* 14. ait verum non distingui re ab ente ; et idem ait *quodl.* 13. *art.* 2. § *Circa secundum,* ergo idem de bono ; bonitas ergo est respectus extrinsecus et rationis formaliter, habens tamen, vel supponens respectum realem actus ad dictamen. Vel dic brevius, quando dicit quod est relatio intrinsecus adveniens, vel realis, loquitur de actu nude considerato ; et quando dicit quod est extrinsecus, loquitur de eodem, ut libero, et secundum omnes circumstantias, quæ, non omnes saltem ex natura rei, sed per habitudines rationis, eum afficiunt.

CONCILIATIO IV.

Art. 1. § *principale*, ait quod tristitia est in voluntate, et tamen non est voluntaria, sed 4. *d.* 14. *quæst.* 2. *art.* 3. ait pœnitentiam, ejusque tristitiam esse voluntariam. Respondetur, esse voluntariam mediate, quatenus voluntas voluntarie applicat ejus causas, nempe apprehensionem mali existentis, et ejus nolitionem, quibus positis, necessario sequitur tristitia, quæ tamen simpliciter est libera ; ita Scotus *ibi num.* 12. vide *eum* 3. *d.* 15. § *Ulterius de tristitia, num.* 12. *et ibi Scholium*, ubi explicatur quomodo tristitia est passio ; et hac ratione dici potest involuntaria, quia immediate non est libera, nec actus elicitus voluntatis. 59.

Tristitia voluntai et invo luntari

CONCILIATIO V.

Peccatu et gra tantum meritoi opponi tur.

Art. 3. § *Respondeo, malitia,num.* 18. ait peccatum esse privationem rectitudinis actualis, non vero justitiæ habitualis ; idem ait 2. *d.* 37. *quæst.* 1. § *Concedo igitur,num.* 6. Sed *ibidem* § *Argumenta, et* 4. *d.* 14. *quæst.* 1. *num.* 4. fatetur per peccatum auferri gratiam ; ergo est ejus privatio. Respondetur, ita est, sed ex demerito, non ex natura rei, alioquin non

posset tolli gratia nisi per peccatum, nec e contra, sicut non potest tolli visus nisi per cæcitatem, nec e contra. Ita Scotus ibi, *et* 4. *d.* 16. *q.* 2. § *Respondeo, et d.* 14. *quæst.* 1. *art.* 2. *et* 3. *et d.* 23. *ad tertium*, de quo in materia de peccatis et gratia.

CONCILIATIO VI.

bo- mo- esu- ir ab cto. *Art.* 1. § *Nota quod ultra, num.* 8. ait quod bonitas ex objecto est prima bonitas moralis, et idem ait 2. *d.* 7. § *Ad solutionem, num.* 11. sed 2. *d.* 40. § *De secundo*, ait primam bonitatem sumi a convenientia actus ad efficiens, et secundam ex objecto. Respondetur, tantum ibi vult primam conditionem ad bonitatem, sumi ab illa convenientia ad efficiens, *a quo* (inquit) *actus dicitur moralis, quia libere elicitus, et hoc est commune bono et malo.* Loquitur ergo, non de bonitate prima in se, de aliquo prærequisito ad bonum et malum. Nec obstat quod ibi dicat secundam conditionem sumi ab objecto, quia loquitur de secunda conditione communi ad bonum et malum : *Secunda conditio*, inquit, *est ex objecto, quod si conveniens est, actus est bonus.* Si enim loqueretur de bonitate proprie sumpta ex objecto, non adderet, *si est conveniens*, quia esset nugatio ; vult ergo numerando libertatem, ut primam conditionem, secundam desumi ex objecto, et hoc est dicere, supposita hac conditione generali, ad bonum et malum, primam conditionem bonitatis sumi ab objecto.

CONCILIATIO VII.

Art. 3. § *Si dicas, num.* 15. ait quod actus non manet aliquamdiu, sed raptim transit, hoc est, ut videtur, in instanti, et sic non mutatur de bono in malum. Sed 1. *d.* 17. *q.* 3. § *Quantum ad istum*, ait quod bonitas est conditio accidentalis actus ; ergo ab eo separari potest, *et* 2. *d.* 2. *q.* 4. § *Si autem*, ait operationem nostram mensurari, quod est coexistere posse in instanti, vel tempori nostro ; ergo non transit raptim vel instantanee. Respondetur, hîc tantum dubitative loquitur, *non manet*, inquit, *aut si manet, communiter non mutatur de bono in malum ;* sunt enim qui dicunt necessario manere ultra instans, et qui tenent passim mutari de bono in malum. Doctor vero nihil resolvens de primo ad secundum docet, esto maneat, regulariter non mutari de bono in malum, vel e contra. Ratio est, quia actu bono semper volo bonum, et nihil mali, et eo ipso quo tendatur in malum, videtur esse alius actus, nec potest actus fieri malus, nisi directe vel indirecte tendat in malum. 60. Actus regulariter non mutatur de bono in malum.

CONCILIATIO III.

Art. 1. § *Contra, circumstantiæ, n.* 7. ait malitiam dividi in privativam et contrariam ; idem habet 2. *d.* 7. § *Quælibet istarum, n.* 12. Sed malum universaliter ponit in privatione 2. *d.* 37. *q.* 1. § *Istæ quæstiones, et hîc art.* 3. Respondetur, intelligit per malitiam contrariam, appositionem malæ cir- Malitia, alia privativa, alia contraria.

cumstantiæ, ut quando das eleemosynam ob malum finem, et privativam carentiam circumstantiæ debitæ, ut quando das eleemosynam, non propter Deum, nec propter malum finem, quia ergo per actum positivum dirigitur opus in malum finem, vocat malitiam in tali directione fundatam, contrariam, quia ejus fundamentum est positivum, sed pro formali omnem malitiam ponit in privatione. Modum hunc loquendi sumit ex Boetio in Prædicamentis *c. de Qualitate*, Vasquez 1. 2. *d.* 95. *c.* 9. frustra ex hoc loco male intellecto conatur trahere Doctorem in suam sententiam, quod peccatum consistit in positivo.

CONCILIATIO IX.

An habitus virtutis requiratur ad actus bonos morales.

61. *Art.* 3. § *Ad aliud dico quod justitia, n.* 15. ait quod habitus seu justitia habitualis non requiritur ad actus bonos morales, idem ait 3. *d.* 33. § *Ad quæst. num.* 12. *et* 4. *d.* 14. *q.* 2. *art.* 2. *num.* 13. *et* 1. *d.* 17. *q.* 3. *Ad argumenta pro quinta opinione*, *n.* 12. Sed 2. *d.* 41. *num.* 2. ex Aristotele 2. *Ethic.* 1. ait quod habitus justitiæ gignitur ex actibus justis, non tamen juste factis, hoc est, sine virtute factis ; ergo non sunt actus boni sine habitu, alioquin juste fierent. Respondetur, non fiunt juste, justitia desumpta ex habitu virtutis, id est, firmiter et faciliter, sed bene justitia accepta a recto, quod sufficit absolute ad justitiam moralem.

CONCILIATIO X.

Verum et falsum in intellectu, bonum et malum in rebus.

Art. 3. § *Si dicas*, *n.* 15. ait posse negari verum et falsum esse in intellectu, bonum et malum in rebus, et id ille asserit cum Philosopho 6. *Met. text.* 8. in expositione illius textus. Respondetur, verum universim sumptum non est in intellectu tantum ; sed veritas cognitionis tantum in eo est, maxime compositionis et divisionis ; et sic Scotus explicat Philosophum, loco objecto. Dicitur autem bonum et malum esse in rebus, verum et falsum in intellectu, quia cum intellectus intelligit, non appetit *esse* reale rei intellectæ intelligenti, sed contentus est ejus similitudine vel *esse* intentionali. At voluntas amando, appetit rem amatam, secundum *esse* reale uniri amanti, v. g. qui appetit vinum, non satiatur ejus specie, sed secundum *esse* reale cupit illud habere ; non est ergo sensus quod bonum et malum sint in rebus subjective, ita quod non sint in anima vel actu, sed eatenus sunt in rebus, quatenus hæ movent appetitum, non prout sunt in anima.

EX QUODLIBETO XIX.

CONCILIATIO I.

Unio po[...] statica [...] relatio [...] lis di[...] parans.

Art. 1. § *Restat igitur* 3. *num.* 2. ait 6[...]
quod unio naturæ ad Verbum est relatio realis, non æquiparantiæ ; idem ait 3. *d.* 1. *q.* 1. *num.* 3. relatio autem æquiparantiæ secundum ipsum ibi habet habitudinem ejusdem rationis in utroque extremo. Sed 4. *d.* 11. *q.* 2. *ad primum*, ait quod unio denominat utrumque extremum eodem modo, quia Verbum est unitum naturæ, et e

contra, et 3. *d.* 7. *q.* 2. § *Sed tantum*, *n.* 3. et § *Ex his patet*, docet hanc esse veram et ejus conversam, *homo factus est Deus*, et hoc ratione unionis. Respondetur, licet quoad aliqua unio denominet utrumque extremum eodem nomine, tamen non est relatio æquiparantiæ, quia non denominat eodem modo; est enim realis in natura, et in Verbo rationis tantum.

CONCILIATIO II.

fectio versi istit in ine.

Art. 2. § *Et istarum*, *n.* 6. ait perfectionem universi consistere in ordine, ex 12. *Met. text.* 52. Sed 2. *d.* 3. *q.* 7. *ad* 6. *et* 3. *d.* 22. ait ex *Met. text.* 11. in individuis non esse ordinem prioris et posterioris. Respondetur non esse in eis prius vel posterius essentialiter, sed bene individualiter, vel accidentaliter.

CONCILIATIO III.

est uivo- an es- sia et nalia.

Art. 2. § *Et cum additur*, *num.* 11. ait quod ens æquivoce convenit entitati quidditativæ et hypostaticæ. Sed 1. *d.* 26. *ad* 2. *pro sententia communi*, *et* 2. *via*, *num.* 48. *et d.* 23. *in fine*, ait conceptum communem abstrahi posse a constitutivis personarum, qui sit eis univocus. Respondetur, non admittit abstrahi posse ab eis conceptum univocum positivum, sed quasi negativum, ens tamen ad constitutiva personarum, est univocum prædicatum, et dicitur de eisdem nominative, vel identice, sicut dicitur de ultimis differentiis et suis passionibus, de quo Scotus 1. *d.* 3. *q.* 3. § *Ad quæst. n.* 6. differt univocum prædicatum, ab univoce prædicari, quod hoc includitur in subjecto, illud non, ut habet Scotus 1. *d.* 8. *q.* 5. *n.* 14. *et* 3. *d.* 7. *num.* 5.

CONCILIATIO IV.

Art. 2. § *Nec tamen intelligo*, *num.* 14. *et art.* 3. § *Potest igitur dici*, *n.* 18. tenet personam constitui per negationem, et idem habet 3. *d.* 1. *q.* 1. *a.* 3. *et* 1. *d.* 23. *n.* 5. et alias passim. Sed 1. *d.* 26 § *Alia est opinio communis*, *n.* 4. docet personas divinas constitui per relationes, et defendit ibidem § *Tertia opinio*, *n.* 23. constitui per absoluta incommunicabilia. Respondetur hîc loquitur de persona creata. Dices, quare increata non sic constituitur per negationes? Respondetur, contra fidem sequeretur non esse tres personas realiter distinctas, neque ullam productionem ad intra, quia solum esset essentia. Dices secundo, Scotus 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. inclinat, quod persona creata sit aliquid positivum, et favet 1. *d.* 5. *q.* 2. § *Tertia difficultas*, *n.* 16. ubi ait suppositum subsistere per formam. Respondetur, non reputat illam partem improbabilem. 63.

Persona constituitur per negationes.

CONCILIATIO V.

Art. 3. § *Potest dici quod non est*, *n.* 22. ait quod quodlibet ponendum est possibile esse, cujus non patet ratio impossibilitatis, sed 1. *d.* 2. *q.* 7. *ad secundum pro q.* 6. *n.* 10. docet filium non esse possibile, in quo tamen nulla patet ratio impossibilitatis. Respondetur, non est possibile, id est, terminus potentiæ activæ, quo sensu possibile est objectum omnipotentiæ, ex Scoto

Non est negandum aliquid esse possibile, si non ostenditur impossibile.

1. *d.* 2. *q.* 3. § *De septimo*, *n.* 6. *et quodl.* 7. Sed potest dici possibile, ut hoc dicit terminum potentiæ productivæ, non causativæ, et sic non differt a necessario ; non enim hîc sumitur possibile, ut opponitur necessario 1. *Poster. text.* 16.

CONCILIATIO V.

Non est aptitudo ad formas supernaturales.

Art. 3. § *Ad propositum loquendo*, *n.* 19. ait quod ad formam supernaturalem non est aptitudo, seu inclinatio naturalis. Sed *q.* 1. *prol.* § *Ad quæst. n.* 21. ait intellectum nostrum naturaliter inclinari ad notitiam supernaturalem, et *ad* 1. *pro opin.* quod potentiæ passivæ naturali non necessario correspondet activa naturalis, et 4. *d.* 49. *q.* 10. § *Respondeo*, ait quod voluntas appetitu naturali necessario et summe appetit beatitudinem in particulari. Respondetur, hîc tantum dicit quod non est aptitudo proprie ad formas supernaturales, non negat ergo ad eas aptitudinem, sed tantum illam propriam, et stricte sumptam, quæ est ad perfectiones ejusdem ordinis, naturæ debitas. Alii exponunt, quod negat tantum aptitudinem activam. Sed non placet, tunc quia secundum ipsum 2. *d.* 18. naturalitas sumitur penes principium passivum, tum etiam quia ad actus supernaturales habemus incompletam activitatem. Vide quæ dixi de hoc *disp.* 4. *sect.* 1. *de anima.*

CONCILIATIO VII.

64. *Ibidem* ait, quod natura assumpta habet inclinationem naturalem ad suum suppositum, et idem admittit 3. *d.* 1. *q.* 2. *ad* 3. Sed locis jam citatis, ponit inclinationem naturalem ad omnem formam supernaturalem, cujus subjectum est capax ; ergo contradictio. Præterea sequitur, quod est violenter in Verbo, quia inclinatio naturalis est ipsa res inclinata, ut ipse docet 2. *d.* 6. *q.* 2. *et* 4. *a.* 49. *q.* 10. Respondetur primo, stat aliquid habere inclinationem naturalem ad plura incompossibilia, et tunc sub nullo eorum est violenter ; colligitur ex Scoto 1 *d.* 1. *q.* 1 *ad. ult.* ubi ait tot esse appetitus materiæ, quot sunt formæ. Secundo dico, quod inclinatur naturaliter appetitu magis proprio ad suum suppositum, sed cum hoc stat, quod etiam naturaliter inclinetur, et si non ita proprie ad suppositum divinum, a quo perficitur et dignificatur ; ad alias autem formas supernaturales magis proprie inclinamur quam ad unionem hypostaticam, quatenus naturalem existendi modum non excludunt, ut facit hæc unio.

Natura inclinatur naturaliter ad suum ... et ad ... num ... posi...

CONCILIATIO VIII.

Personalitas divina est independens et perfecta.

Art. 1. *princip.* Verbi personalitas est independens ; idem ait 3. *d.* 1. *q.* 1. ergo est perfecta. Sed 1 *d.* 1. *q.* 2. *ad primum et secundum*, *et quodl.* 5. ait relationes originis nullam dicere perfectionem. Respondetur, ita est formaliter, sed identice et negative sunt perfectæ, quia sunt ipsa essentia, et nullius imperfectionis capaces, similiter sunt independentes.

CONCILIATIO IX.

Art. 3. § *Ad propositum*, *n.* 19. ait 65

tio ac- de- ntiæ plet nam. quod negatio actualis dependentiæ complet rationem personæ, sed 3. *d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. id tribuit negationi aptitudinalis dependentiæ. Respondetur, tantum vult utramque requiri, et unam ab alia compleri.

CONCILIATIO X.

atio per enit e ali- posi- ri. *Ibidem* ait negationem non convenire alicui, nisi per aliquid positivum, quod sit ratio illius negationis, idem ait 3. *d.* 1. *q.* 1. *et* 1. *d.* 28. *q.* 2. *n.* 12. *et d.* 2. *q.* 7. *n.* 38. *et* 2. *d.* 3. *q.* 2. Sed 1. *d.* 36. § *Respondeo quod tripliciter*, *n.* 13. ait, quod negatio inest, non per aliquod positivum, sed per solam absentiam causæ, quomodo negatio albedinis inest superficiei. Respondetur, id verum est de negatione, quæ non est repugnantia, sed hæc semper requirit positivum. Vide eum hîc, *et* 2. *d.* 3. *q.* 2.

EX QUODLIBETO XX.

CONCILIATIO I.

non est xis- in ia. *Art.* 1. *princip.* ait, quod oratio non prodest nisi existentia in gratia, *et quodl.* 17. quod oratio non placet, sed 2. *d.* 28. *et* 4 *d.* 14. *q.* 2. § *Ad hujus intellectum*, *n.* 14. ait quod opera peccatoris faciunt ad salutem. Respondetur, opera peccatoris per gratiam, non gratum facientem, adjuti, dispositive faciunt ad salutem. Sed sine gratia gratum faciente nulla sunt meritoria.

CONCILIATIO II.

Art. 2. § *Tertia applicatio*, *num.* 16. 66.
ait temporalia posse recipi pro celebratione missæ, et prædicatione, sed 4 *d.* 25. § *Tertia pœna*, tenet esse simoniam dare temporale pro spirituali, vel e contra, et idem ait *hîc art.* 3. *princip.* et ideo 4. *d.* 5. *q.* 2. *ad* 3. negat Baptismum accipiendum esse ab eo, qui non vult illud dare sine pretio. Respondetur, et hîc et locis in contrarium adductis, tantum vult eum, qui se exercet in spiritualibus in utilitatem aliorum posse ab eis recipere debitam sustentationem, idque ex justitia, sine ulla venditione, vel commensuratione pretii ad laborem intrinsece requisitum ad opera spiritualia, quia talis labor ab ipsis non distinguitur. Sed stipendium sustentationis consideratur in ordine ad personam, quatenus sustentatione indiget, quam non potest acquirere, dum aliis in spiritualibus servit, et ideo ex justitia debetur saltem ratione conditionis necessariæ ad talem obligationem. Labor autem extraordinarius vel accidentarius ad opera spiritualia, v. g. si ad suscipiendum confessionem alicujus, vel ad celebrandum una vel altera leuca conficienda esset, recte vendi potest laboris excessus. Ita communis, D. Thomas 4. *d.* 25. *q.* 3. *a.* 2. *q.* 2, *et quodl.* 8. *art.* 11. Soto. 9. *de Just. quæst.* 6. *art.* 1. Durand. 4. *d.* 25. *quæst.* 3. *n.* 10. Paludanus 5. *q.* Sylvest. *verb. Simonia q.* 5. Gab. *lec.* 28. *in can.* Suar. *tom.* 1. *de relig. l.* 4. *de Simon. c.* 21. Dices, Scotus *ult. loco cit.* ait posse emi actum baptizationis, si sacerdos nolit aliter baptizare, modo non in-

Laber et fatigatio in spiritualibus an vendi possunt.

tendas emere, inquantum est sacramentale, sed laborem sacerdotis, *sicut conducuntur sacerdotes*, inquit, *ad celebrandum* ; ergo vult laborem intrinsece et necessario requisitum in spirituali opere emi posse. Respondetur, non loquitur de venditione laboris proprie dicta, sed de sustentatione jure debita, quia subjungit, *oportet unumquemque de suo labore taliter qualiter victitare.*

CONCILIATIO III.

Honorare parentes, præceptum naturæ.

67. *Art.* 2. § *Cui autem, n.* 18. præceptum de honorandis parentibus esse de Jure naturæ, sed 3. *d.* 37. § *Ad quæst. n.* 5. ait præcepta secundæ tabulæ non esse de Jure naturæ. Respondetur ex ipso ibi, præceptum Juris naturæ stricte loquendo, esse principium practicum ex terminis notum, vel conclusionem necessario ex eo deductam ; largo modo tamen de Jure naturæ dicuntur quæ sunt consona Juri naturæ, sic divisio rerum supposito lapsu, consona est huic principio, *pacifice est vivendum.* Ita Scotus 4. *d.* 17. *q.* 1. *et d.* 26. *q.* 1. in præceptis autem secundæ tabulæ plerumque non est stricte Juris naturæ obligatio, quia affirmativa non continent bonitatem evidenter necessariam ad ultimum finem ; nec negativa malitiam ab eodem necessario avertentem, et ideo potest Deus in his dispensare. Vide Scholium quod ibi posui. Dixi *plerumque,* quia mendacium forte est contra præceptum secundæ tabulæ, et tamen dispensari nequit per Deum, quia id esset contra intrinsecam ejus perfectionem ; perderet enim dignitatem infallibilis testis, et nihil esset ita certum, quia ab eo dictum, quin posset esse falsum. Vide Scotum 3. *d.* 38. § *Aliter dicitur, n.* 6. *et ibi Scholium nostrum.*

CONCILIATIO IV.

Applic... valori... crificii... te fit... condit... si Deo... ce...

Art. 2.§ *Contra, pater, n.* 18. ait quod applicatio sacrificii pro aliquo, debet fieri cum conditione, *si Deo placet.* Sed 4. *d.* 30. *q.* 2. *art.* 2. ait quod votum non debet fieri cum conditione, *si Deo placuerit* vel *nisi Deus aliter disposuerit,* quia nemo debet offerre aliquid Deo, velit, nolit. Respondetur, ita est de voto, quia supponitur esse gratum Deo, quia de majori bono, et ad ipsum immediate dirigitur ; at valor sacrificii applicatur sæpe alicui de quo dubitari potest, an ipsi, an potius aliis debeatur, et ideo utiliter illa conditio ponitur ; et addendum esset (quod hìc etiam habet Doctor) *si non possum vel debeo applicare isti, applico illi, vel illis pro quibus scis me teneri, vel debere offerre, et in illo gradu quo obligor.*

CONCILIATIO V.

Oblig... celebr... pro u... non ... facit... brand... plurib...

Art. § 2. *Si autem teneatur, n.* 26. ait 68
quod obligatus dicere missam pro aliquo, non satisfacit, si simul pro ipso et alio eam dicat. Sed hìc *art.* 2. § *Sed contra, pater,* ait quod sacerdos potest applicare missam simul pro parentibus, benefactoribus, Principibus, etc. Respondetur, verum est quando libere celebrat, et sine obligatione celebrandi determinate, pro aliquo vel aliquibus, et sic se explicat Doctor, loco in contrarium adducto.

EX QUODLIBETO XXI.

CONCILIATIO I.

Art. 1. § *Causa autem, n.* 9. ait quod bona fortuna est sine ratione natura, quam definitionem habet Aristoteles *libello de bona fortuna.* Sed *ibidem* § *Qualis autem causa, n.*3. cum Aristotele 2. *Phys. text.* 52. ait causam ejus esse voluntatem ; ergo non natura. Respondetur ab Aristotele dicitur impetus naturæ, quo aliqui nescientes impelluntur ad bonum, quidquid ipse per hoc senserit, Theologi illam impulsionem Deo tribuunt, cui nullus effectus est fortuitus ; dicitur autem natura, quia sine rationis discursu vel prævisione evenit, est enim effectus voluntatis non intentus, quia non prævisus, ut quando fodiens terram, ut plantet, invenit thesaurum, et sic reducitur ad agens a proposito, ut habet Aristoteles, 11. *Mteaph. text.* 7. sicut casus ad agens naturale, ut quando tripoda cadendo stetit. 2. *Phys. text.* 6. Vide Scotum 11. *Met text.* 7. *et* 12. *text.* 12.

CONCILIATIO II.

Art. 1. § *Qualis autem,n.* 3. ait quod fortuna est ipsa voluntas, ut ei aliquid evenit præter intentum. Sed 12. *Met.* 12. ait quod fortuna est intellectus agens præter intentionem, et casus natura agens præter intentionem,quod etiam docet *Arist* 2. *Phys. text.* 52. Respondetur, per intellectum intelligit a proposito,ut distinguitur contra naturam, non vero aliquid distinctum a voluntate, et sic passim sumit Aristoteles intellectum, ut Scotus ostendit 1. *d.* 2. *q.* 7. § *Respondeo quod, n.* 33.*et* 2. *d.* 25. *n.* 23. § *Dices Philosophus, et* 4. *d.* 49. *q.* 4. Vide ipsum 9. *Met. q.* 14. *pro eodem* (inquit Scotus) *dicto* § *Dices Philosophus) sumit Aristoteles maxime in libris Ethic. intellectum, artem, propositum electionem, appetitum,* quia singula significant agens a proposito, ut distinguitur contra agens naturale.

CONCILIATIO III.

Cui semel bene fortuito accidit, non est bene fortunatus.

Art. 1. *Alia est divisio, n.* 5. ait quod nullus est bene fortunatus, quia semel sibi bene accidit fortuite, quia una hirundo non facit ver, nec una dies hominem felicem, 1. *Ethic.* 9. sed 2. *d.* 5. *q.* 1. *ad.*2. *n.* 41. ait quod unum meritum intensum valet centum millia remissa ; ergo unum magnum bonum fortuito eveniens valet multa parva sic evenientia. Respondetur, licet talis possit dici quodam sensu æquivalenter bene fortunatus, proprie tamen talis non est, nisi ei ut in plurimum bene fortuito succedat, quia licet semel ei bene eveniat, potest cum hoc stare, quod semel aut bis male eveniat, et si de facto non male eveniat, hoc per accidens est, et non quia semel ei bene fortuito evenit. Vel dic in sensu Aristotelis talem non censeri bene fortunatum, in re parum refert loquaris sic vel sic, sed verius est talem non esse simpliciter bene fortunatum, quia potest sæpius malum fortuito ei evenire.

CONCILIATIO IV.

70. Animæ immortalitas non demonstratur.

Paulo ante finem, ait quod ratio naturalis attingit mortalitatem animæ, sed 4. *d.* 43. *q.* 2. § *Potest dici*, *n.* 6. tenet immortalitatem animæ non demonstrari. Respondetur, hîc tantum ait ratione naturali attingi, quod anima est immediate a Deo, quia est immortalis, nec inde sequitur naturaliter demonstrari esse immortalem; sed sufficit quod suadetur multis rationibus naturaliter, de quo ipse videri potest loco citato. Vide circa hoc quæ dixi *disp.* 1. *de anima*, *sect.* 13. ubi *sect.* 12. de mente Aristotelis; creari autem a Deo, quia immortalis est, probatur secundum viam Aristotelis quia omne æternum est necesse 1. *de Cœlo text.* 138. *et* 9. *Met. text.* 19. et omne tale immediate est a Deo, quia quod facit mediate est novum, 2. *Phys. text.* 74. *et* 6. *de substantia orbis c.* 2. *et* 8. *Phys. text.* 8. 15.

CONCILIATIO V.

Omne novum habet causam efficientem.

Art. 1. § *Tertia conclusio*, *n.* 4. ait ex Platone nihil esse ortum, cujus non præcessit legitima causa, et idem ait Augustinus 3. *Civ.* 9. *Cicero* (inquit) *concedit nihil fieri*, *si causa efficiens non præcedat*, sed 2. *d.* 37. *q.* 2. § *Propter igitur*, *n.* 9. docet peccatum non habere causam efficientem. Respondetur, peccatum pro materiali est effectus positivus, et sic habet causam efficientem; pro formali est privatio rectitudinis debitæ in esse, ut habet Scotus 2. *d.* 37. *q.* 2. § *Concedo*, *n.* 6. et sic non habet efficientem, sed deficientem, nempe voluntatem creatam. Si teneatur dari peccatum omissionis puræ, ut videtur tenere Scotus 4. *d.* 49. *q.* 10. nullam omnino habet causam efficientem, quia materiale non habet, sed consistit præcise in defectu.

CONCILIATIO VI.

Deus ... speciali providentia ... homi...

In fine ait, in Deo esse duas providentias, unam universalem, qua regit omnia, alteram specialem, qua providet cuilibet homini, secundum merita aliqua, propria, vel aliena. Sed *quodl.* 15. *a.* 2. § *Ad primum istorum*, ait Deum non scire res in ipsis, sed in sua essentia; ergo non potest eis providere in particulari. Respondetur *supra quodl.* 15. *concil. quinta.*

CONCILIATIO VII.

7... An ... causa ... fortunæ ... secundum Arist.

§ *Dicendum quod si*, *n.* 13. ait secundum Aristotelem Deum esse causam immediatam boni effectus fortuiti, sed § *Sed quomodo hoc*, *n.* 14. ait Aristoteles 8. *Phys. text.* 8. *et* 15. tenere nihil de novo fieri immediate a Deo, quia foret in hoc mutabilis. Respondetur, ipse Scotus conciliat eum sibi, quia non tenuit, nihil novum fieri ab agente primo immediate, nisi concurrentibus his duobus. Primum, quod effectus sit alterius rationis, quia ipse posuit Intelligentiam causare partes motus, qui sunt ejusdem rationis. Secundum, quod nulla esset diversitas in causis mediis activis vel passivis, quia posuit ipse animam intellectivam immediate fieri a Deo, sed concurrente dispositione varia causæ passivæ; juxta hos,

si alterum horum deficeret, posset Deus in via Aristotelis aliquid immediate agere de novo, et sic esse causa boni effectus fortuiti, sicut est causa animæ, licet omnia agat necessario, quia unum impellit, in quo est aliqua bona dispositio ad aliquid faciendum, ex quo ei evenit bonum, et alium non, quia caret tali. Sed contra, quia voluntas unius eodem modo plane disposita cum voluntate alterius posset a Deo ad bonam fortunam dirigi. Respondetur, ita est vere, sed non ad mentem Aristotelis. Dices ipse 7. *Mor. ad Eudemium* 18. et refert *D. Thomam, text.* 2. *q.* 9. *a.* 4. tenet primum motum voluntatis esse ab extrinseco ; ergo immediate a Deo, et sine causa media diversa. Respondetur, poneret ille suum impetum, vix nobis intelligibilem. Sed non est quod eum salvare conemur a contradictione, cum de fortuna errasse constet, ait enim, 2. *Mag. mor.* 8. bonam fortunam non esse a Deo, quia est justus, et iniquissimi homines quandoque sunt bene fortunati, et loco jam citato duas esse fortunas ; unam quæ fit impetu numinis, quam vocat divinam ; alteram sine illo impetu, cujus causa est natura ; et hac potest quis esse bene fortunatus, non a numine, sed a constellatione. Veritas fidei est, ut hîc concludit Scotus, omnia quæ fiunt a natura, fortuna vel casu, in Dei providentiam reducenda esse, cui nihil fortuito vel casu evenit, de quo Augustinus 2. *Civit.* 9.

CONCILIATIO VIII.

Art. 1. § *Est ergo bona, n.* 8. ait ex Aristotele illum impetum esse in anima, sed § *Respondeo si Aristot. n.* 10. ait esse in corpore, quia est dispositio sequens determinatam complexionem. Respondetur, non vult inhæsive esse in anima nobiliori secundum Aristotelem, quia secundum eum, cui plus est intellectus, minus est fortunæ ; est ergo aliqua dispositio sequens determinatam complexionem corporis, non meliorem (ut opinor secundum Aristotelem), quia sic melius intelligens esset fortunatior, quod est contra ipsum. Si est ergo aliquid in anima, ponitur a Deo necessario, consequenter ad complexionem secundum Aristotelem, et convenit animæ non secundum entitatem, sed quia agitur a nobiliori impellente. Jam dixi non esse curandum quid senserit Aristoteles in hoc, quia errasse constat. Vide multa de impulsu in supplemento nostro *de anima, disp.* 4. *sect. ult.*

72. Impetus fortunarum an in anima, vel in corpore secundum Arist.



GUIDI BARTOLUCCII

ASSISIATIS

ORDINIS MINORUM CONVENTUALIUM

OPUSCULUM DE 243 CONTRADICTIONIBUS,

QUÆ IN SCOTI OPERIBUS APPARERE VIDENTUR, QUARUM SINGULIS SUAS ADHIBET SOLUTIONES.

I.

Scotus *in prima quæstione prologi, respondendo ad quæsitum,* dicit intellectum esse passivum naturaliter ad quamlibet cognitionem, etiam Dei, et quod in hoc non est aliquod miraculum, nec aliqua supernaturalitas. Hujus oppositum habet *in* 19. *quæst. quodl.* quod ad formam supernaturalem non est habitudo naturalis.

Solutio, dicendum est, quod ista forma comparata ad passivum non est supernaturalis ; comparata, vero ad agens a quo recipit, tunc forma sive cognitio dicitur esse supernaturalis.

Dicas iterum, intellectum passivum ad duo posse comparari : Primo ad actum quem recipit, et sic nulla est supernaturalitas. Secundo modo ad agens a quo recipit, et tunc omnis cognitio, quæ non potest causari ab agente et phantasmate, est sibi supernaturalis.

Vel dicas, quod ad formam supernaturalem non est aptitudo naturalis activa, est tamen aptitudo naturalis passiva ; sic autem quod est talis passiva, vel sic, quod non est aptitudo naturalis, sed bene potentia naturalis ; differt enim potentia et aptitudo.

Vel dicas, quod licet ad formam supernaturalem non sit aptitudo naturalis, est tamen ad eam potentia obedientialis.

II.

Scotus *in prima quæstione prologi*

dicit, quod intellectus possibilis non est aptus natus moveri ab intellectu agente et a phantasmatibus ; hujus oppositum habet *in* 3. *d. q.* 1.

Solutio, dicas quod id quod hîc habet Doctor, habet veritatem de motione mediata, et non de immediata ; nihil enim aliud volebat Doctor *in prima q. prologi*, nisi quod pro statu isto oportet habere recursum ad phantasmata, et ideo dicendum est quod phantasmata movent intellectum possibilem causando in eo partialiter tantum speciem intelligibilem.

III.

Scotus *in* 1. *q. prologi respondendo ad quæstionem* dicit, quod essentia divina est motiva nostri intellectus ; hujus oppositum habet *in* 14 *quæst. quodlibetali art.* 2. ubi dicit quod essentia divina non potest esse objectum motivum intellectus creati.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 14. *q. quodl.* vult quod essentia non sit motivum objectum intellectus creati naturale, ita quod naturaliter eum possit movere, sicut naturaliter movet intellectum divinum, et hoc est verum ; in *prima vero q. prologi* vult quod possit movere libere et contingenter, et debet intelligi non essentia pure, sed essentia volens, seu essentia cum voluntate.

IV.

Scotus *in* 1. *q. prologi solvendo primum argumentum*, attribuit activitatem et intellectionem intellectui agenti ; hujus oppositum communiter tenetur in via Scoti.

Dicas, quod intellectus agens causat intellectionem mediate, partialiter tamen, in quantum partialiter causat speciem intelligibilem.

V.

Scotus *in* 1. *q. prologi*, dicit quod ens non continet virtualiter suam passionem ; hujus oppositum habet *in eadem quæstione paulo inferius*, et inquit quod eam continet virtualiter.

Solutio, dicas, quod si ens aliquam passionem virtualiter contineat, non est dicendum ens virtualiter continere passionem suorum inferiorum, sed concedit Scotus ens virtualiter continere tantum passionem suam, et non aliam ; et cum dicitur, subjectum virtualiter continet suam passionem, loquitur de subjecto, ut est species specialissima, et non de quocumque alio subjecto.

VI.

Scotus *in* 1. *q. prologi*, dicit quod termini communissimi sunt nobis primo noti ; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 3. *q.* 1. ubi dicit speciem specialissimam esse primum notum.

Solutio, duplex est cognitio, confusa et distincta. Termini communissimi sunt utique nobis primo noti notitia distincta, species vero specialissima est nobis primo nota notitia confusa. Nota quod prima principia nobis dicuntur naturaliter nota, id est, terminis cognitis, non possumus illis non assentire, et naturaliter inclinamur ad eis assentiendum, et non

debet intelligi quod sint nobis naturaliter nota, id est, quod eorum cognitio sit nobis insita a natura.

VII.

Scotus dicit *in* 2. *q. prologi*, quod solus Deus potest hominem docere ; sed hujus oppositum habet *in* 2. *d.* 11. ubi dicit, quod Angelus potest verius hominem docere, quam faciat homo.

Solutio, ita debet intelligi, quod Angelus non potest hominem docere immediate, sicut facit Deus, quia Angelus non potest hominem docere circa ea quæ sunt fidei, nisi prius ipse Angelus ab eodem doceatur.

VIII.

Scotus *in* 2. *q. prologi solvendo tertium argumentum principale*, dicit quod multi sunt actus, de quibus ignoramus an sint peccata mortalia, vel non ; hujus oppositum habet *in* 4. *d.* 30. *in corpore quæsiti*.

Solutio, dicas quod Scotus, *in* 2. *q. prologi*, ita intendit, dato quod tales actus sunt dubii, ex hoc tamen non est dubia via salutis, et sic sufficiebat in eadem quæstione Scotum docere, quomodo Theologia sit sufficienter tradita, etiam concesso quod illi actus sunt dubii. Non tamen intelligit Scotus affirmare illos actus esse dubios, sed tantum vult habere viam salutis, non esse dubiam, et sic ista doctrina est sufficienter tradita ; sed utrum sint isti actus dubii ? dicas quod non, ut habet Scotus *in quarto*, quoniam de quocumque actu peritus Theologus satis judicabit an sit contra legem dictum, aut factum, aut concupitum, et sic judicabit an sit peccatum, vel non, ut patet in definitione peccati.

IX.

Scotus dicit *in* 3. *q. prologi*, quod subjectum nullibi verius cognoscit, quam in illa scientia, in qua est subjectum ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist. primi quæst.* 2. *et in quæst. collaterali de subjecto, in qua quærit de subalternatione scientiæ.*

Solutio, dicas primo, quod hoc dictum Scoti habet veritatem, comparando scientiam particularem ad aliam particularem, ut est in proposito ; sed non habet veritatem, comparando scientiam particularem ad scientiam communem, ad quam stat resolutio omnium scientiarum particularium.

X.

Scotus *in tertia q. Prologi*, dicit quod perfectissimus conceptus, quem naturaliter possumus habere de Deo, est conceptus entis infiniti ; hujus oppositum habet *in octava distinct. primi quæst.* 2.

Solutio, dicas quod Scotus ibi tantum comparat bonum ad alios conceptus attributales, et non ad infinitatem, quæ non est attributum.

XI.

Scotus *in tertia, q. prologi*, inquit

quod illud primum notum neutram habet conditionem ; et *ibidem paulo post* dicit quod habet primam conditionem.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit *in tertia, q. prologi,* primum notum neutram habere conditionem, loquitur de primo noto, quod nullo pacto est demonstrabile ; et dum dicit *paulo inferius* habere primam conditionem, loquitur de eo quod est primo notum in scientia.

XII.

Scotus *in secunda, q. prologi* dicit quod finis supernaturalis non includitur in ratione hominis ; hujus oppositum habet *in prima quæst. prologi.*

Solutio, dicas quod hîc Doctor loquitur de cognitione naturali possibili in præsenti statu, et in tali cognitione quantumcumque perfecta non includitur finis supernaturalis.

XIII.

Scotus *in tertia, q. prologi,* dicit quod ista, *Deus est trinus et unus,* est speculativa ; hujus oppositum habet *in 4. q. prologi,* ubi dicit quod est practica.

Solutio, dicas quod Doctor loquitur in respectivo sermone, comparat enim istam : *Deus est trinus,* ad istam, *Deus creat.*

XIV.

Scotus *circa finem q. tertiæ,* dicit quod ad propositionem per se notam sufficit habere confuse notitiam terminorum ; hujus oppositum habet *in 2. dist. primi,* ubi dicit quod requiritur notitia distincta terminorum.

Solutio, dicas quod in scientiis specialibus et subalternis sufficit confusa notitia terminorum ; sed in scientia universali, ut est Metaphysica, requiritur distincta notitia terminorum.

XV.

Scotus *in quarta, q. prologi,* dicit quod *practicum* et *speculativum* non sunt differentiæ essentiales ; et tamen in fine illius quæstionis dicit oppositum, ubi sic dicit, quod sunt differentiæ essentiales.

Solutio, dicas quod dictum Doctoris debet exponi, id est, circumscribentes nobis ultimas differentias essentiales, vel dicuntur essentiales, quia sunt prædicata secundi modi, necessario sequentes essentiam ; Doctor tamen in fine hujus quæstionis loquitur in respectivo sermone.

XVI.

Scotus *in secundo, dist. prima, quæstione* 6. *et in* 3. *d.* 13. *et in* 4. *d.* 49. *q.* 5. dicit quod infimum individuum speciei nobilius, et perfectius est supremo individuo ignobilioris speciei ; hujus oppositum habet *in* 3. *dist.* 24. *solvendo quintum principale.*

Solutio, dicas veritatem dicta Scoti habere in naturalibus et in moralibus. Vel dicas regulam Scoti non esse veram in suscipientibus magis et minus. Vel dicas, quod in verbis

Scoti nulla est contradictio, quoniam etsi lumen fidei absolute, et in sua quidditate sit perfectius lumine naturali, non tamen potest causare actum ita perfectum, sicut naturale, quia lumen scientiale naturale habet potentiam, et objecta valde proportionata, sed non sic lumen fidei, et ideo dicendum est quod cætera non sunt paria, ex hoc provenit effectus.

XVII.

Scotus *in* 17. *dist. primi q.* 2. dicit habitum requiri propter substantiam actus; hujus oppositum paulo ante dixerat.

Solutio, dicas quod aliud est considerare in actu intentionem quæ est modus intrinsecus; et aliud est considerare conditionem actualem moralem. Primum et secundum, scilicet substantia actus et modus intrinsecus non possunt fieri a diversis, cum secundum ratione sui non sit factibile; sed primum et secundum, id est, substantia actus, et conditio moralis bene possunt fieri a diversis. Contra Scotus *in d.* 17. *primi sent. q.*2. *in principio primæ columnæ*, dicit quod habitus non habet aliquam rationem principii activi, nisi inquantum habet rationem principii activi, respectu substantiæ actus. Dicas, quod Scotus ibi modicum ante dixit actum moralem pro formali esse quamdam relationem, et sic non potest habere sui acquiri, sed solum ratione fundamenti, quoniam ad eam non est motus, et sic intendit Scotus, quod scilicet habitus est tantum principium quantum ad substantiam actus, id est, quantum ad fundamentum. et non quantum ad suam formalitatem.

XVIII.

Scotus *in secundo, sent. d.* 41. dicit quod actus moralis requirit rationem rectam et habitum virtutis; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 17. *q.* 2. *et in* 2. *d.* 7. *et* 42. *et in* 3. *d.* 33. *et in* 4. *d.* 14. *q.* 2. *et dist.* 18.

Solutio, dicas quod actus moralis dicitur dupliciter: Primo ab habitu et recto dictamine simul. Secundo, dicitur a solo dictamine, quoniam rectum dictamen est essentiale ipsi actui morali, et habitus tantum est, ut ille actus intensius et facilius eliciatur. Dicas ergo quod Scotus *in primo d.* 7. *et etiam in* 14. *secundi*, loquitur de actu morali primo modo, sed non secundo modo.

XIX.

Scotus *in* 4. *q. prologi*, dicit quod pecuniæ dum sunt in phantasmate, tunc voluntas potest elicere velle dare liberaliter; hujus oppositum habet *in* 3. *d.* 1. *q.* 6.

Solutio, dicas quod Scotus loquitur secundum opinionem Henrici. Vel dicas quod Scotus loquitur communiter. Vel dicas quod pro statu isto pecuniæ non possunt esse præsentes in intellectu, nisi prius fuerint præsentes in virtute phantastica. Vel dicas quod per phantasma Doctor intellexerit earum repræsentativum.

XX.

Scotus *in 4. q. prologi* dicit quod causa nullum *esse* capit a causato; hujus oppositum habet *in quodlibeto quæst.* 9. *et in* 2. *Metaphysicæ q.* 6.

Solutio, dicas quod causa a causato capit entitatem, seu denominationem respectivam. Secundo dicas quod illud dictum : *Causa nihil capit a causato*, habet veritatem de causa extrinseca, sed non de intrinseca. Tertio dicas quod causa extrinseca capit a causato tantum *esse* subsistentiæ, de quo loquitur Scotus in dictis locis, sed non capit ab eo aliquid de *esse* essentiæ, nec existentiæ.

XXI.

Scotus, *in 4. q. prologi in principio*, vult dari multos actus indifferentes, qui non sunt praxes, nec speculativi; hujus oppositum habet *in eadem quæstione.*

Solutio, dicas quod dictum Scoti intelligitur de actibus elicitis secundum dictamen rationis, et nota quod actus humanus capitur tripliciter: Primo, ut distinguitur contra actum bestialem, et sic fricare barbam, et similes actus, qui secundum Doctorem sunt indifferentes, ut patet *in d.* 4. *secundi*, dicuntur actus humani. Alio modo capitur actus humanus pro actu, qui est in potestate nostra, elicitus secundum rectam rationem, et tales sunt praxes si sunt alterius potentiæ quam intellectus. Alio modo capitur actus humanus pro speculatione non directiva in praxim.

XXII.

Scotus *in primo dist.* 1. *q.* 4. dicit quod si actus fruitionis eliceretur circa unam personam, et non circa aliam, quod ille actus non esset rectus; hujus oppositum habet *in eadem quæstione.*

Solutio, dicas quod possumus frui una persona non fruendo alia actualiter, sed non habitualiter.

XXIII.

Scotus *in* 4. *q. prologi, et in* 36. *d.* 6. tenet quod non requiritur notitiam practicam et praxim esse in eodem subjecto; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 38.

Solutio, dicas quod Scotus protulit illam propositionem secundum communem viam, quæ sic tenebat.

XXIV.

Scotus *in 4. q. prologi*, videtur ponere animam sensitivam esse formaliter in homine; hujus oppositum habet *in* 2. *d.* 15.

Solutio, dicas quod Scotus loquitur exemplariter, non autem ad mentem propriam.

XXV.

Scotus *in* 4. *q. prolog. in solutione principalium argumentorum* , innuit quod actus voluntatis est imperfectior actu intellectus; hujus oppositum ha-

bet *in 4. dist. 49. quæst. tertia*, et sæpe in sua doctrina.

Solutio, dicas quod Scotus dum dicit actum intellectus nobiliorem esse actu voluntatis, respondet ex propositionibus concessis a sic arguentibus et tenentibus partem oppositam.

XXVI.

Scotus *circa finem quæst. 4. prologi, respondendo ad argumenta pro opinione*, inquit quod practicum et speculativum sunt differentiæ essentiales; hujus oppositum habet *in eadem quæstione, in artic. secundo secundæ quæst. illius quartæ q. principalis.*

Solutio, dicas quod Scotus loquitur in respectivo sermone, et vult dicere quod respectu actuum et habituum sunt differentiæ essentiales, id est, non ita accidentales sicut sunt respectu intellectus, quoniam in intellectu sunt accidentia communia et separabilia.

XXVII.

Scotus *in quarta prologi, quæst. circa finem, et in primo, dist. 17. q. secunda, et in 2. d. 7.* vult circumstantiam objecti esse primam circumstantiam actus moralis; sed hujus oppositum habet *in 18. q. quodl.* ubi vult circumstantiam finis esse primam.

Solutio, dicas quod circumstantia finis, ut distinguitur contra circumstantiam objecti, est prima primitate perfectionis, sed circumstantia objecti est prima primitate naturæ seu generationis.

XXVIII.

Scotus *in primo, d. 1. q. 1.* dicit quod accidit quod conjungatur in eodem ratio primi effectivi, et ratio finis; hujus oppositum habet *in 2. d. 2. q. 1.*

Solutio, dicas dupliciter: Primo, quod Doctor bene concedit quod ratio primi effectivi concludit rationem ultimi finis; sed quod primum effectivum non dicitur quietare ultimate, inquantum primum effectivum, quia ut sic, tantum efficit, sed dicitur quietare inquantum est objectum perfectissimum, et ratio perfectissima terminandi actum potentiæ natæ quietare in tali objecto. Secundo dicas, quod hoc non accidit ex natura rei, quia ex natura rei de necessitate conjunguntur in eodem ratio finis, et ratio primi effectivi.

XXIX.

Scotus *in tertio dist. prima, quæst. quinta*, inquit quod ubicumque est ratio formalis terminandi, terminat; hujus oppositum habet *in primo, dist. prima, q. secunda*, ubi dicit quod creatura potest frui una persona, non fruendo aliis. Si igitur essentia est ratio terminandi, igitur essentia est ratio quoque fruendi, sive terminandi; et cum fruitio et essentia est in tribus, igitur non poterimus frui essentia non fruendo personis.

Solutio, dicas quod non est simile, quia essentia, ut est objectum *quo* et *quod* fruitionis, sibi accidit esse in suppositis, ita quod, per possibile aut

impossibile, si non esset in suppositis, adhuc esset tale objectum ; sed ut sit ratio formalis terminandi illam unionem, non sibi accidit esse in suppositis, imo necessario ut sic, esset in suppositis, et tunc tantum esset ratio, sive terminus *quo*, et suppositum esset *quod*, et ita patet dissimilitudo. Secundo dicas quod non est simile de actu actionis vel fruitionis immanente, et de unione illa quasi transeunte.

XXX.

Scotus *in* 8. *q*. 4. *et in* 2. *d*. 2. *q*. 8. *et d*. 6. *q*. 2. *et d*. 7. *et* 12. *q*. 1. *et d*. 29. 30. 34. *ejusdem* 2. *et in* 3. *d*. 23. 33. *et in* 4. *d*. 49. *q*. 9. habet quod in cujus potestate est agere, in ejus potestate est modus agendi ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist*. 1. *quæst*. 2.

XXXI.

Insurgit pulchrum dubium, an beatitudo viæ, credita tamen, et beatitudo patriæ, sint ejusdem speciei.

Scotus *in* 4. *d*. 49. *q*. 5. licet videatur circa hoc esse problematicus, tamen declinat ad hanc partem, scilicet quod sint distinctæ specie, et dicit quod ista pars, scilicet quod differant specie, est probabilior, et dicit dato quod sit eadem potentia et idem objectum, tamen sola diversa approximatio facit actus specie distinctos*;* et quod differant specie expresse habet Doctor *in* 2. *d*. 26. *et* 2. *Metaph*. 3. sed expressius et clarius, et magis affirmative et determinative tenet quod differant specie, et ibi valde egregie docet quomodo stante identitate potentiæ et objecti, sola diversa approximatio facit differre specie, et ita est tenendum in via Scoti, quod differant specie.

Sed dices contra, Scotus *in* 1. *d*. 3. *q*. 7. dicit quod intellectio distincta et confusa albi sunt ejusdem rationis.

Dicas primo, quod sunt ejusdem rationis objectivalis, sed non ejusdem rationis simpliciter.

Secundo dicas, quod Scotus *in* 1. *d*. 3. *q*. 7. arguit ad hominem.

XXXII.

Scotus *in* 2. *d*. 4. *et* 5. *q*. 1. vult quod voluntas Beati velit actum beatificum immutabiliter*;* hujus oppositum habet *in* 1. *d*. 1. *q*. 4.

Solutio, dicas quod Scotus ibi arguit ad hominem. Secundo, quod ibi loquitur communiter. Tertio quod loquitur, scilicet isto sensu, id est, quod ille actus nunquam interrumpitur. Quarto dicas, quod loquitur in respectivo sermone, quia comparat ibi actum beatificum ad actum meritorium in via, et respectu illius potest dici ille actus beatificus immobilis, seu quod voluntas immobiliter vult illum.

XXXIII.

Scotus dicit quod voluntas elevata non necessario fruitur objecto beatifico, quantum sit ex parte sua ; sed hujus oppositum videtur habere *in* 4. *d*. 49. *q*. 7.

Solutio, dicas voluntatem supernaturaliter elevatam velle immutabiliter frui fine ultimo, sive objecto beatifico,

potest dupliciter intelligi : Uno modo ex parte voluntatis, et sic semper manens libera libere fruitur objecto beatifico. Alio modo potest considerari voluntas ex parte objecti beatifici, et sic voluntas necessario fruitur. Contra, Scotus *in* 4. *d.* 49. *q.* 7. dicit quod non est in potestate animæ videre, et non gaudere ; ergo non est in potestate ejus quod videat, et non fruatur. Dicas quod delectatio non est fruitio, sed passio quædam sequens visionem, et sic absolute potest visio separari a gaudio, sine contradictione. Dices, ergo videret, et non gauderet. Dicas quod hoc est verum, sed hoc non est in potestate sua, sed divina, quæ causat visionem, et non gaudium.

XXXIV.

Scotus *in* 1. *d.* 1. *q.* 5. dicit quod peccator peccans fruitur seipso ; hujus oppositum habet *in eadem q.* 3. *illius primæ distinctionis*, ubi dicit quod fruitur actu suo, ut objecto.

Solutio, dicas quod ille actus potest comparari ad duo : Primo ad objectum, et sic peccator fruitur actu, et non objecto. Secundo potest comparari ad subjectum, scilicet ad peccatorem, et sic fruitur objecto, scilicet ipsomet peccatore, et non actu. Secundo dicas quod quando Doctor dicit quod peccator fruitur actu peccandi, loquitur improprie de fruitione, quæ est amore inhærere alicui rei propter se ipsum.

XXXV.

Scotus *in* 1. *d.* 2. *q.* 2. dicit definitum et definitionem dicere alium et alium conceptum ; hujus oppositum habet *in* 8. *d. primi*, *q.* 2.

Solutio, dicas definitionem et definitum posse dupliciter accipi : Primo, pro terminis, sive pro conceptibus, et hoc modo definitio et definitum differunt realiter prout definitio et definitum accipiuntur pro conceptibus, seu notitiis existentibus in mente. Secundo, possunt accipi pro conceptibus signatis, et sic tantum distinguuntur ex natura rei. Dices, Scotus *in* 8. *d.* 1. *q.* 2. *et in* 1. *quodl. a.* 1. dicit quod definitio et definitum dicunt eumdem conceptum, et ita videtur repugnare his, quæ hîc dicuntur, scilicet quod definitio et definitum sunt alterius, et alterius conceptus.

Solutio, dicas, definitionem posse accipi dupliciter : Primo, tantum pro ipsis partibus definientibus simul sumptis, et sic partes definitionis distinguuntur ex natura rei a definito, loquendo de definitione Metaphysica, capiendo definitionem pro quidditate resultante ex partibus definientibus, hoc modo definitio est idem omnino ex parte rei cum definito. Alio modo sumitur definitio pro definitione Physica, et sic accepta distinguitur realiter a definito, quia totum Physicum distinguitur realiter a partibus. Vel dicas, definitionem et definitum dicere unum conceptum realiter, non autem formaliter.

XXXVI.

Scotus *in una q. Collaterali*, 3. *q. prologi* inquit quod ad propositionem per se notam sufficit confusa notitia terminorum ; hujus oppositum habet

in 1. *d.* 2. *q.* 2. *et d.* 3. *q.* 2. *et in* 3. *d.* 24.

Solutio, dicas Doctorem intelligere in scientiis specialibus, nempe quod ex conceptu confuso terminorum fiunt propositiones per se notæ, ut in Physica et Geometria, sed non in Metaphysica, quia cum sit scientia, ad quam stat resolutio aliarum, requiritur quod nemini sint distincte cogniti.

XXXVII.

Scotus *in primo, dist.* 2. *q.* 2. reprehendit istam distinctionem, videlicet quod sit aliqua propositio per se nota in se, vel in nobis, tamen paulo post eam acceptat *in eadem quæstione.*

Solutio, dicas propositionem esse per se notam, scilicet in se et in nobis, posse dupliciter intelligi : Primo, aliquæ sunt propositiones per se notæ ex solo conceptu confuso terminorum ut ista, *linea est longitudo*, sed non omnes, quia non illa, scilicet *linea est species quantitatis continuæ*, et hujus differentia est, quia ex conceptu confuso terminorum primæ potest evidenter sciri veritas secundæ ; unde istæ non sunt per se notæ : *Homo est substantia* ; *homo est corpus*, quia possunt probari per aliam priorem propositionem, scilicet quod animal. Unde propositio mediata et confusa potest esse per se nota in scientia subalternata. Aliquæ sunt propositiones per se notæ ex terminis distincte conceptis, ut ista propositio : *Deus est trinus et unus*, in nobis est utique per se nota ex terminis confuse conceptis, sed intellectui beatifico hæc propositio est per se nota ex terminis distincte conceptis, quod patet, nam cujus termini distincte concipiuntur, et illud distincte concipitur ; sed termini istius propositionis : *Deus est trinus et unus*, distincte concipiuntur ab intellectu beatifico ; ergo hæc propositio est per se nota ex terminis distincte conceptis intellectui beatifico.

XXXVIII.

Scotus *in* 1. *d.* 2. 1. dicit quod compositum est corruptibile per incompossibile positivum, vel privativum ; sed hujus oppositum habet *in* 2. *d.* 19. *in* 3. *d.* 2. *in* 4. *d.* 44. *q.* 1. *et d.* 49. *in materia de dotibus corporum.*

Solutio, dicas dictum Doctoris habere veritatem in compositis, et non in simplicibus sive spiritualibus. Dices, Scotus *in* 2. *d.* 14. *q.* 1. dicit quod compositum ex materia et forma, dato quod non habeat contrarium vincens, est tamen corruptibile ab extrinseco, eo quod habet materiam, qua res potest esse, et non esse, et patet 7. *Metaph.* et idem habet *in* 2. *d.* 19. *et in* 3. *d.* 20. *et in* 4. *d.* 44. *q.* 1. *et d.* 49. *in materia de dotibus corporum Beatorum* ; ergo tale incorruptibile, et ab extrinseco potest desinere esse, et non tantum per incompossibile positivum vel privativum. Secundo, Angelus et anima possunt non esse, et non per incompossibile positivum vel privativum ; ergo non possunt desinere esse ab intrinseco. Tertio, materia prima potest non esse, et tamen non per incompossibile positivum vel privativum ; ergo non est corruptibilis ab intrinseco, vel ab extrinseco, ut dicit Doctor.

Dicas ad primam rationem, quod

Scotus per incompossibile intellexit formam oppositam seu disparatam incompossibilem in eadem parte materiæ, et ideo compositum non habens contrarium vincens, adhuc est corruptibile per incompossibile, scilicet ex forma incompossibili in eadem parte materiæ ; et tale est incompossibile positivum. Incompossibile privativum est tenebræ respectu lucis, et sic dicas quod compositum tale non habens contrarium vincens, corrumpitur ratione appetitus materiæ appetentis aliam formam incompossibilem formæ, quam habet. Ad secundam dicas, negando Angelum esse corruptibilem, et similiter de anima. Ad tertiam, neges materiam in via Philosophi posse desinere esse.

XXXIX.

Scotus *in* 1 *q. quodlibetali*, vult vitam intellectivam esse de formali ratione essentiæ divinæ, et clarius *in dist.* 35. *Report.* hujus oppositum videtur habere *in primo, dist.* 16. ubi dicit intellectualitatem esse modum intrinsecum essentiæ divinæ.

Solutio, dicas quod ista se habent per ordinem : Primo essentiæ, et essentialia. Secundo, modi intrinseci. Tertio, attributa ; erat ergo intentio Doctoris probare intellectualitatem non esse attributum, et ut hoc faceret, sibi sufficiebat eam removere a tertio loco, et collocare eam in priore loco, et ideo dixit ipsam esse modum intrinsecum, ut ex hoc excludat eam ab attributis non tamen ejus præseferebat opinio intellectualitatem esse modum intrinsecum, quoniam paulo ante comparavit intellectualitatem rationali ; sed manifestum est rationale non esse modum intrinsecum ipsi homini, sed esse de formali ratione ejusdem ; ita pariter dicendum est de intellectualitate.

XL.

Scotus *in* 1. *d.* 2. *q.* 3. videtur velle quod finitas sit passio ; hujus oppositum habet *in* 5. *q. quodl.*

Solutio, dicas quod Scotus *in* 1. *Sent. d.* 2. *q.* 3. accipit passionem pro omni eo, quod est extra quidditatem, et necessario insequitur quidditatem, et sic modi intrinseci possunt appellari passiones.

XLI.

Scotus *in* 2. *q.* 1. *q.* 2. videtur concedere infinitum in actu posse dari ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 1. *q.* 3. *et* 2. *Met. q.* 6. ubi vult quod tale infinitum sit impossibile, etiam Theologice loquendo ; secundum autem Philosophum hoc est clarum esse impossibile, et tamen præsens ratio est ad Philosophum ; ergo in duplici via supponit unum falsum.

Solutio, dicas quod hæc est tantum levis qvædam persuasio. Secundo dicas, quod hoc non colligitur ex littera Doctoris, sed, ut patet, signatur extra.

Contra, Scotus *in* 3. *Sent. dist.* 13. *q.* 1. ponit regulam quamdam Aristotelis, quæ desumitur ex 3. Phys. t. com. 69. *Quantum contingit esse in potentia, tantum contingit esse in actu*, tunc sic, contingit dari numêrum infinitum in potentia ; ergo contingit dari infinitum in actu ; similiter contingit dari lineam infinitam in poten-

tia, ergo infinitum in actu, et sic erit possibile infinitum in actu. Dicas, veram esse propositionem Aristotelis et Averrois, quod non datur infinitum in actu, sed in potentia tantum, ut habetur 3. *Phys. text. comment.* 58. *et* 63. et cum dicunt quantum contingit esse in actu, respondet Averroes 3. *Phys. com.* 68. quod illa propositio non tenet in numeris, et ratio ejus est, quia numerus causatur ex divisione continui ; continuum autem est divisibile in infinitum, ergo semper dabilis est aliquis numerus major in potentia, quam ipse sit in actu.

Scotus *in* 3. *Sent. dist.* 13. *q.* 1. dicit cum Averroe, quod illa propositio habet veritatem in quantitate continua tantum, sed duo emergunt dubia : Primum, si linea tanta erit in actu, quanta in potentia, et est infinita in potentia, ergo erit infinita in actu. Secundum dubium, Aristoteles 1. *lib. de Generatione animalium*, *capite* 1. negat dari infinitum in potentia in numeris, et arguit : Si genita ex putri materia generarent, et illa genita generarent alia, et illa alia, et sic esset processus in infinitum, quod natura abhorret. Respondeas et dicas, lineam aliquam esse infinitam in potentia, potest dupliciter intelligi : Primo, in argumento ; secundo, in indivisibilitate. Primo modo non est infinita in potentia, sed bene secundo modo, quia est continua, et continuum est divisibile in infinitum in partes inexistentes et potentiales. Ad secundum dicas, quod Aristoteles non intendit negare infinitum in potentia in individuis, neque in numeris, quantum statuit *in* 3. *Phys. t. con.* 63. infinitum est, cujus quantumcumque accipientibus semper restat aliquid extra sumere, et sic Scotus ponit *in* 5. *q. quodl.* et tamen Aristoteles *in lib.* 1. *de Generatione animalium*, *capite*, 1. videtur negare infinitum in potentia. Dicas quod Aristoteles loquitur de illis speciebus tanta imperfectione imperfectis, quod non sunt judicandæ esse de perfectione universi, ut patet de musilionibus et papilionibus.

XLII.

Scotus *in* 1. *dist.* 2. *q.* 2. dicit quod est majus cogitabile in re, quam sit in intellectu ; hujus oppositum habet *in* 4. *dist.* 1. *q.* 1. ubi dicit quod res habent verius *esse* in mente divina, quam in se. Secundo dicit quod domus habet verius *esse* in mente artificis quam extra.

Solutio, dicas ad primum, quod verum est quod res in mente divina habent verius *esse* simpliciter, sed non verius *esse* tale, quia tunc Deus esset formaliter lapis. Ad secundum etiam concedit Doctor, quod simpliciter domus habet verius *esse* in mente artificis quam extra, quia hæc fit ab illa, tamen domus extra habet verius *esse*, quam domus in intellectu cujuscumque. Sed de substantia negat Doctor quod in intellectu creato habeat verius *esse* quam in se ; nec loquendo de *esse* simpliciter, nec de *esse* tali, utrumque *esse* substantiæ, scilicet *esse* simpliciter, et *esse* tale est verius in se quam in intellectu ; hîc vero in proposito loquitur de summo, quod necessario est substantia ; vel si vis quod propositio Doctoris sit universaliter vera, distingue de duplici *esse*, scilicet de *esse* tali et de *esse* simpliciter tale ; vel exponas illud, scilicet quod est in

re est perfectius cogitabile, quam per illud quod est tantum in intellectu, si ly *perfectius* determinet ly *cogitabile*, id est, quod ipsum sit perfectius cogitabile, sic est falsum, quia rosa non existens est ita perfectum cogitabile, sicut rosa existens; si vero determinet intellectionem, sic est verum, et sensus est quod perfectiori modo intelligitur existens, quam non existens.

XLIII.

Scotus *in* 4. *dist*. 49. *q*. 16. tenet quod duo corpora possunt esse in eodem loco, sed non ambo replebunt locum; hujus oppositum habet *in* 4. *dist*. 7. *q*. *ult*. ubi vult quod ambo replebunt locum.

Solutio, dicas cum Scoto *in* 10. *q*. 4. quod duo corpora possunt esse in eodem loco formaliter, sed non effective.

XLIV.

Scotus *in* 1. *dist*. 2. 3. *q*. vult quod voluntas recta et libera conformatur voluntati naturali; hujus oppositum habet *in* 2. *q*. *dist*. 6. 2. *et in* 4. *d*. 40. *q*. 11. *et in* 2. *d*. 36. *et in* 3. *d*. 33. ubi vult quod voluntas recta in multis debet discordare a voluntate naturali, ut etiam patet *in* 2. *dist*. 36. *et in* 3. *dist*. 13. *q*. 2. *et in* 4. *dist*. 50. *q*. 50.

Solutio, dicas propositionem Doctoris habere veritatem de voluntate recta per essentiam, cujusmodi est voluntas Dei, quæ est regula omnis rectitudinis voluntatis creatæ.

XLV.

Scotus *in* 2. *parte* 2. *dist*. 1. ponit productiones divinas distingui penes principia formalia; hujus oppositum habet *in dist*. 13. *primi*, ubi dicit quod seipsis distinguuntur.

Solutio, dicas quod si bene videris litteram Doctoris *in dist*. 26. ex ea colligere poteris solutionem ad istam difficultatem, seu apparentem contradictionem, et ibi videre poteris Doctorem concedere conceptum communem, sed non aliquam realitatem. Vel dicas quod quando Doctor dicit quod productiones non tantum distinguuntur per principia formalia, quæ tantum erant distincta ratione, ut volebat Henricus, sed etiam vult quod distinguantur seipsis contra Henricum, ex natura rei, quia quæcumque habent *esse* præter opus intellectus, distinguuntur ex natura rei; sed productiones divinæ habent *esse* præter opus intellectus, igitur distinguuntur ex natura rei. Dicas quod quando Scotus ponit productiones divinas distingui penes principia formalia, loquitur ad hominem; et quando oppositum dicit *in dist*. 13. *primi*, dicas quod ipse loquitur secundum propriam opinionem.

XLVI.

Scotus *in dist*. 2. *part*. 1. *quæst*. 4. *illius* 2. *partis*, dicit quod diversitas actus non variat speciem, et tamen *in dist*. 27. *et* 14. *et* 15. *quodl*. vult quod si intellectus meus et lapis causant notitiam lapidis, illa

notitia dicitur verbum, et tamen si Deus miraculose causaret illam notitiam, non esset verbum ex diversitate ortum ; ergo alius ortus variabit speciem, quod est contra determinata a Doctore *in secundo, dist.* 1.

Solutio, dicas quod illa notitia sic et sic causata est ejusdem speciei ; sed quod sit verbum, vel non, non variat speciem notitiæ, quoniam verbum pro formali nihil est, nisi quidam respectus, qui licet varietur, non tamen variat speciem absolutam illius notitiæ, licet variet alium et alium respectum. Sed contra, Scotus *in* 3. *dist.* 27. in fine volens probare charitatem acquisitam non esse ejusdem rationis cum infusa, sic probat: Quæcumque natura non potest esse ab aliquo efficiente ejusdem speciei cum efficiente alterius, non est ejusdem speciei cum illa; similiter *in* 4. *dist.* 49. *q.* 6. *et in* 2. *Met. q.* 3. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 6. vult Scotus intellectiones intellectus nostri et Angelici de eodem objecto differre specie potentiarum effectivarum illarum intellectionum. Dicas quod quando est unus effectus, qui indifferenter potest produci a duobus efficientibus specie distinctis, tunc causa effectiva non variat speciem, ut patet de productis per propagationem et per putrefactionem ; si vero sit unus effectus, qui tantum sit natus produci ab uno efficiente, et non ab alio, ut charitas infusa, quæ tantum potest produci a Deo, et non ab actibus nostris, tunc causa efficiens est distinctiva effectus, et effectus alterius causæ, nunquam erit ejusdem rationis cum effectu hujus causæ. Ad secundum, dicas quod licet a causis essentialiter ordinatis, quarum est univoca, et altera æquivoca possit esse effectus unius rationis, tamen quando causæ effectivæ proximæ ejusdem ordinis ad effectum, causant aliqua inquantum ipsæ causæ sunt distinctæ, maxime si utraque sit univoca effectui, sive univocatione completa, sive diminuta, non potest a causis talibus distinctis esse effectus ejusdem rationis.

XLVII.

Scotus *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 6. vult quod forma quanto est perfectior, tanto magis multiplicatur ; hujus oppositum habet in Universalibus *quæst.* 29. ubi dicit quod uno existente perfecto, sunt multa imperfecta per recessum ab illo secundum diversum gradum, et ponit exemplum de rationali, quo existente sunt multa irrationalia. Hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 6. ubi dicit quod quanto forma est nobilior, tanto distinguitur in plures gradus nobilitatis, sicut sunt plures formæ mixti quam elementares, et plures formæ animati quam inanimati, et forte plura animalia quam plantæ ; igitur plura erunt differentia specie in natura intellectuali quam inintellectuali, hoc non potest esse nisi Angelus et anima differant specie.

Solutio, dicas quod Scotus in secundo loquitur de contentis sub genere remoto, in Universalibus vero loquitur de contentis sub genere infimo. Dicas etiam quod in secundo loquitur de gradibus entium substantialium, quæ sunt de perfectione universi, et in Logica loquitur de speciebus animalis tantum.

XLVIII.

Scotus *in* 2. *Met. quæst. ult.* et Antonius Andreas *ibidem*, et Canonicus 1. *Phys. q.* 4. tenent contra D. Thomam, quod infinitum cognoscitur a nobis sub ratione infiniti ; hujus oppositum habet Scotus *in* 1. *dist.* 3. *q.* 1.

Solutio, dicas quod Scotus ibi loquitur de infinito in actu ; in *primo vero sent. dist.* 3. loquitur de infinito in potentia, nec etiam Scotus negat in eadem 3. *dist. primi*, imo vult quod Deus simul cognoscat illas infinitas partes, et ita cognoscit infinitum sub ratione infiniti, et ita non intelligit tale infinitum ea ratione, qua est infinitum in potentia ; et cum dicit Antonius Andreas et Joannes Canonicus contra Divum Thomam, quod infinitum a nobis cognoscitur sub ratione infiniti, intelligunt ipsi de infinito in potentia.

XLIX.

Scotus *in primo, dist.* 3. *q.* 3. dicit quod repugnat cognoscere Deum in particulari ; hujus oppositum habet *in prima q. prologi, et in* 14. *q. quodlibetali.*

Solutio, dicas quod non repugnat ex parte intellectus cognoscere Deum in particulari, ideo sibi non repugnat recipere talem cognitionem, et hoc est quod *ibidem* dicit, quod objectum adæquatum est ens inquantum ens, ad quod naturaliter inclinatur ex natura potentiæ, non est tamen ejus objectum adæquatum, ad quod possit intellectus ex suis causis naturalibus. Contra, Scotus hoc in loco ejusdem distinctionis videtur velle quod intellectus via effectuum possit cognoscere Deum in particulari. Dicas, quod triplex conceptus est in Deo, unus est communis sibi et sensibilibus. Secundus est sibi proprius et particularis ; habitus tamen ex communibus. Tertius est proprius habitus ex propriis. Tunc dicas quod possumus cognoscere Deum in particulari quantum ad primum et secundum conceptum, sed non quantum ad tertium. Dicas tertio, quod non repugnat intellectui cognoscere Deum in particulari, quantum est ex parte sui, dummodo Deus se faciat præsentem in ratione objecti.

L.

Scotus *in* 3. *dist. primi*, *quæst.* 3. dicit quod potentia non potest cognoscere aliquod objectum sub ratione communiori, quam sit ratio formalis sui primi objecti ; hujus oppositum habet *in* 14. *quæst. quodlibet.* ubi dicit quod essentia divina est objectum intellectus divini, et tamen Deus non tantum intelligit essentiam suam, sed etiam intelligit alia a se.

Solutio, dicas quod Deus tantum intelligit alia in essentia sua præcise, et non in genere proprio, ut habet Doctor *in* 15. *quæst. et in* 4. *distinct.* 16. *quæst.* 2. Contra dicit Scotus quod quidquid cognoscitur ab aliqua potentia, vel est ejus objectum primum, vel continetur sub ejus objecto primo. Dicas quod cum Doctor accepit ens esse objectum adæquatum nostri intellectus in ratione motivi, seu ter_

minativi, non accepit ipsum ens tantum pro conceptu entis communi omni enti, sed accipit prout includitur in omni ente, sive ut comprehendit omne ens; et hoc modo conceptus entis etsi non contineatur sub communiori, cum sit communissimus, tamen dicitur aliquo modo contineri, cum ponatur esse de numero entium intelligibilium.

LI.

Scotus *in primo*, *dist.* 3. *q.* 3. dicit quod materia prima et ultima forma sunt primo diversa ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 12. *q. prima, et in* 8. *dist. primi, q.* 2. ubi dicit quod ens prædicatur quidditative de materia et forma, quod non esset si essent primo diversa ; etiam anima est ultima forma, et tamen non est simpliciter simplex, quia definitur, et est ens scibile, de quo passiones demonstrantur, sed ista non possunt competere rei ; simplici etiam materia definitur ab Aristotele *primo Phys. com.* 82. *et* 5. *Met.* 2. *et* 4. *text. et* 7. *Met.* 22. *et* 7. *Met.* 8. definit ipsam materiam primam, quod non contingeret, si esset simpliciter simplex.

Solutio, dicas, ad tollendam istam contradictionem, multos esse modos dicendi. Primus est, qui dicit quod materia et forma sunt primo diversa objective, eo pacto quo duæ differentiæ sunt primo diversæ. Secundus modus dicit quod sunt primo diversa quantum ad suos ultimos conceptus, seu quantum ad sua ultima constituentia ; sed hoc nihil est, quia similiter dicerem quod homo et equus sunt primo diversa. Tertius modus dicit quod sunt primo diversa in realitate specifica, quia non possunt esse ejusdem speciei, sed non in conceptu quidditativo. Quidam dicit quod sunt primo diversa subjective, sed non objective ; quidam vero dicit quod sunt primo diversa in realitate, sed non in conceptu ; quidam dicit quod sunt primo diversa Physice, sic quod nihil actualitatis formalis includitur in materia, et etiam nihil potentialitatis essentialis includitur in forma, sed non sunt prima diversa Metaphysice. Unde adverte, quod ultimus actus Physicus non est ultimus actus Metaphysicus, qui est ultima differentia ; actus vero Physicus est ille, qui ultimate advenit ; est enim materia prima et ultima forma simpliciter simplex Physice, ita quod non est composita ex re, et re, sed non sunt simpliciter simplicia Metaphysice, et hoc habet veritatem tantum de materia prima et ultima forma, sed non de materiis et formis intermediis.

LII.

Scotus *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 2. dicit quod species specialissima est primum cognitum ; hujus oppositum habet circa finem tertiæ quæstionis ejusdem distinctionis, ubi dicit quod intentiones universales sunt illæ quæ primo occurrunt.

Solutio, dupliciter poteris respondere, primo, ex opinione Viguerii, et hoc tripliciter : Primo, quod verum est comparando tales intentiones universales ad singularia, posito quod singulare non cognoscatur per se pro isto statu. Secundo, quod habet veritatem de his, quæ ex accidenti-

bus communibus concipiuntur a nobis. Tertio, quod habet intelligi in cognitione confusa. Secundo, poteris respondere ex opinione Bargii, et dicere quod universaliora sunt notiora, ut sunt quædam tota ; sic enim docuit Scotus *in dist.* 3. *quæst.* 2. *primi*, quod universale, ut totum, est prius nobis notum cognitione confusa, et ut pars est prius nobis notum cognitione distincta. Poteris etiam dicere quod Doctor *in* 2. *primi distinct. primi quæst.* 3. respondeat ex concessis ab homine.

LIII.

Scotus *in* 2. *distinct.* 3. *quæst.* 10. *et in* 2. *dist.* 6. *quæst.* 2. *et in* 3. *dist.* 15. 17. 33. *et in primo, dist.* 1. *quæst.* 15. dicit quod quælibet potentia cognitiva habet suam appetitivam sibi correspondentem ; hujus oppositum habet Scotus *in primo, dist.* 3. *in fine*, in quibus locis habet quod cuicumque appetitivæ correspondet sua cognitiva, et e contra, et tamen hîc, ut vides, dicit oppositum.

Solutio, dicas, quod illa propositio esset vera, tenendo quod pro statu isto singulare per se non cognoscatur, et tunc dicendum est quod voluntas appetit singulare, quod tamen non intelligitur ab intellectu. Sed quomodo fertur in cognitum ? Dicitur quod sat est quod sit cognitum sensui, sed primus modus dicendi verior est.

LIV.

Scotus *in primo, dist.* 5. dicit quod omnis respectus fundatur super absolutum ; hujus oppositum habet *in* 3. *quæst. quodl. art.* 3. *et quæst.* 6. *art.* 2. *et in primo, dist.* 19. *et in* 2. *dist.* 1. *q.* 4. *et* 5. *et in* 4. *dist.* 6. *quæst.* 2. *et dist.* 12. *prima, et in* 5. *Metaph.* in materia de relationibus dicit quod proportionabilitas fundatur super proportione, et ita relatio fundatur in relatione, et ita non omnis respectus habet fundamentum absolutum.

Solutio, dicas quod Doctor loquitur de fundamento, aut proximo, aut saltem remoto, seu de fundamento ultimato.

LV.

Scotus *in primo, dist.* 3. *q.* 5. dicit quod absolutum prius materialiter potest terminare causationem quam respectus ; hoc non videtur esse verum, quia tunc relatio esset in aliquo priori in quo non esset terminus, quia causa quando causat, est prior natura effectu ; tum quia relatio causæ ad effectum est simul natura cum relatione effectus ad causam.

Solutio, huic rationi duæ dantur responsiones : Prima est Lycheti, qui dicit quod cum dicitur, causatio est relatio, falsum est, nam quando causa causat, nihil aliud facit, nisi quia effectum, quem habet in virtute, ponit in *esse*. Nec est intelligendum quod quando causa causat, quod sit aliqua relatio inter ipsam et causatum prior natura causato, sed tantum absolutum in causa ponit effectum absolute, quo posito oritur relatio causari ad causatum, et e converso. Et quando communiter dicitur, quod generatio ter-

minatur ad genitum, si accipiatur generatio formaliter, illa terminatur ad genitum, et est posterior tali absoluto ; si accipiatur ut est prior genito, tunc generatio formaliter nihil est in se aliud a causa generante.

Aliter respondet Bargius, qui dicit quod generatio, actio et alia capiuntur dupliciter : Uno modo, ut sunt de genere Actionis ; alio modo ut sunt in genere Actionis. Primo modo sunt relationes intrinsecus advenientes, et sequuntur absolutum in effectum. Secundo, sunt relationes extrinsecus advenientes, et præcedunt absolutum in effectu. Contra, absolutum in effectu præcedit relationem ejusdem ad suam causam, vel est causatum vel incausatum. Dicas, quod est causatum fundamentaliter, et si iterum instes, in Deo est vera generatio, et tamen non prius terminatur ad absolutum quam ad relativum ; ergo propositio Doctoris videtur falsa. Dicas quod loquitur Doctor de eo, quod terminat causationem, persona vero divina non potest terminare causationem.

LVI.

Scotus *in primo, dist.* 3. negat figmenta habere genus et differentiam ; hujus oppositum habet *in* 11. *q. Prædicamentorum*, ubi vult quod entia rationis, figmenta, negationes et privationes habeant inter se superioritatem et inferioritatem ; similiter genera et differentias, et species.

Solutio, dicas quod Scotus in Logica loquitur communiter. Secundo, quod etiam in illa quæstione videtur hoc dicere, tamen non expresse hoc ponit. Tertio, et forte melius, dicas cum Antonio Andrea 4. *Met. q.* 2. quod negatio habet distinctam formalitatem ab affirmatione, sic quod habet distinctam formalitatem, eo modo quo est ibi formalitas ; ita etiam dicas quod entia rationis, figmenta, negationes et privationes, eo modo quo sunt, sic proportionabiliter habent genera et differentias ; sed ex hoc non sequitur, quod simpliciter habeant genera et differentias.

LVII.

Scotus *in* I. *dist. q.* 6. dicit quod universalitas est prima conditio objecti, inquantum præcedit actum intelligendi ; hujus oppositum habet *in* I. *dist.* 3. *q.* 5. *et in Met. q* 6. ubi dicit quod natura est ratio formalis, et singularitas est conditio agentis.

Solutio, dicas quod aliud est agere per modum potentiæ, et aliud est agere per modum objecti. Primo modo semper requiritur singularitas, ut conditio agentis ; sed secundo, scilicet per modum objecti, singularitas est etiam conditio necessario requisita in actione reali, seu materiali, sed non in actione spirituali seu intentionali.

LVIII.

Scotus *in* 3. *d.* I. *q* I. *et* 6. *et* 8. vult quod species intelligibilis causetur ab intellectu, et a phantasmate ; hujus oppositum habet *in quæstione* 7. *ejusdem* 3. *dist.* ubi dicit quod ratio naturæ est ratio gignendi, et parum infra, in istamet responsione, dicit quod objectum non est totalis causa

speciei intelligibilis, sed tantum partialis ; ergo ab objecto, et non a phantasmate causatur.

Solutio, dicas quod natura est ratio formalis causandi remota, et phantasma est ratio formalis causandi propinqua. Vel dicas quod Doctor indifferenter locutus fuit, capiendo unum pro alio, tamen ab intellectu separato objectum est causa immediata, ut patet *in* 2. *dist.* 3, *q.* 2. et nota, quod dum objectum est causa, tunc imprimit speciem sui in intellectu ; sed dum phantasma est causa, tunc non imprimit in intellectu speciem sui, sed speciem objecti, et ideo species intelligibilis genita a phantasmate non repræsentat phantasma, sed ipsum objectum ; a quocumque ergo causetur, semper est repræsentativa objecti, etiamsi causaretur a Deo, sine concursu causarum secundarum.

LIX.

Scotus *in primo, dist.* 3. *in ultimo, quæst.* 6. dicit quod intellectus contingenter conjungitur potentiis inferioribus ; sed paulo ante in illa quæstione dixerat oppositum, ubi dicit quod non intelligimus universale, nisi per virtutem phantasticam ejus phantasiemur singulare ; ergo videtur quod connexio intellectus cum potentiis inferioribus sit necessaria, et non contingens.

Solutio, dicas quod verum est pro statu isto ; in *dist.* vero *tertia, quæst.* 6. loquitur Scotus in ratione potentiæ.

LX.

Scotus *in* 3. *dist. primi. q.* 6. dicit, suppositum est suppositum per duas negationes ; hujus oppositum habet *in præcedenti distinctione*, ubi dicit quod suppositum natum est subsistere per formam.

Solutio, dicas quod Scotus per suppositum intellexit singulare. Secundo dicas quod per suppositum intellexit compositum, Tertio dicas quod intellexit suppositum, et tunc per ly *formam* non intellexit rationem formalem suppositi, sed aliquid necessario præexactum rationi formali ipsius suppositi, quæ ratio formalis est duplex negatio.

Sed instabis quod suppositum in via Scoti non sit tale per duas negationes, quia *in* 19. *quæst. quodlib.* dicit quod natura singularis et suppositum sunt idem realiter. Ad hoc respondetur tripliciter : Primo, quod ibi Scotus non comparat rationem suppositalem ad naturam singularem, sed differentiam singularitatis ad naturam absolute sumptam ; sed hæc responsio non est ad mentem Scoti. Secundo dicitur, quod ratio suppositalis est eadem negative, sed non est eadem affirmative, quia non dicit aliam realitatem, ut dicit auctor Formalitatum de modo intrinseco respectu illius cujus est modus. Etiam Doctor non dicit quod natura et ratio suppositi sunt idem, sed natura et suppositum, quia suppositum est quid aggregatum ex positivo et negativo. Tertio melius dicitur quod Scotus comparat naturam substantialem ad accidentalem, et dicit quod substantialis non suppositatur in sup-

posito extrinseco, sicut facit accidentalis, et ideo cum dicit, natura substantialis et suppositum sunt idem, loquitur in respectivo sermone ; non sic natura accidentalis, et tunc natura et suppositum sunt idem, cum suppositum naturæ accidentalis sit extrinsecum, et ideo dictum Doctoris est verum in respectivo sermone.

LXI.

Scotus inquit *in* I. *dist.* 3. *quæst* I. quod volitio non est causa delectationis ; sed hujus oppositum habet *in* 3. *dist.* 15. *et in* 4. *dist.* 14. *q.* I. *et dist.* 44. *quæst.* 2. *et dist.* 46. *quæst.* 4. *et in* 2. *d.* 33.

Solutio, dicas quod Doctor *in* I. *sent. d.* 3. *q.* 7. loquitur secundum tenentes quod velle et delectatio sunt idem realiter. Secundo dicas quod hæc non est littera Doctoris, sed tantum est unum extra. Tertio dicas quod Doctor *in* 3. *d.* 16. loquitur respectu doloris, qui est in carne, et delectationis sibi correspondentis, objectum conveniens et disconveniens sunt causæ totales sine aliquo actu ex parte potentiæ ; sed respectu tristitiæ, quæ est in anima, dicit quod ad tristitiam requiritur objectum disconveniens cum *velle*, et ad gaudium oppositum requiritur objectum conveniens cum *velle.*

LXII.

Scotus *in* 3. *d.* I. *q.* 7. dicit quod sensatio recipitur in spiritu ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 8. *in* 4. *d.* 10. *q.* 7. *et d.* 43. *q.* 2. *et d.* 44. *q.* 2. *et d.* 49. *q.* 14. *et in* I. *d. ultima, et in quodlibeto q.* 9. ubi vult quod recipiatur in composito.

Solutio, dicas quod etsi sensationes recipiantur in organo, id est, in toto composito, et non in anima, nec in carne, species tamen ipsæ sensibiles recipiuntur non in toto composito, sed in parte materiali ipsius organi ; et dum dicit sensationes esse in spiritu, dicas verum esse similitudinarie, nam sicuti similitudo lapidis est in anima, ita pariter dicendum est similitudines sensationum esse in spiritu.

LXIII.

Scotus *in* I. *d.* 3. *q.* 7. vult hominem esse partialem causam in generatione hominis, similiter asinum in generatione asini ; hujus oppositum tenent fere omnes Scotistæ, præsertim Antonius Andreas *in* 5. *Met. q.* I. et Parisienses 2. *Physic. q.* 2. *art.* 2. *dubio primo.*

Solutio, dicas quod Scotus *in q.* 7. *d.* 3. *primi, et in duobus primis locis, videlicet in prædicta distinctione, et in columna præcedenti*, loquitur de causa totali, ut complectitur totum genus causæ, et sic est verum quod Sol et pater sunt causæ partiales ; homo vero et equus sunt causæ particulares, id est, determinatæ ad illum effectum, non sic autem Sol, qui concurrit cum multis causis secundis ad multos effectus producendos.

LXIV.

Scotus *in primo dist.* 4. *q.* 2. dicit

quod hæc propositio est formalis, scilicet *Pater est Deus* ; hujus oppositum habet *in primo dist.* 26. *et in quodlib. q.* 6. *art.* 2. ubi vult quod hæc propositio : *Pater est Deus*, sit verior ista, *homo est animal*, sed non formaliter, quia non est formalis.

Solutio, dicas quod Scotus *in dist.* 4. *q.* 2. appellat eam propositionem formalem in respectivo sermone, scilicet respectu hujus : *Deus est Pater*, et non vult quod absolute sit formalis. Unum tamen scias quod hæc : *Pater est Deus*, et similes, sunt formales, tenendo quod personæ constituantur per relationes. quia ut ibi docet Scotus, tunc pater est ens per accidens, logice loquendo, si tamen teneamus quod personæ divinæ constituantur per absoluta, tunc istæ propositiones : *Pater est Deus*, et *Filius est Deus*, et *Spiritus sanctus est Deus*, sunt vere formales.

LXV.

Scotus *in* I. *d.* 5. *q.* I. dicit quod in substantiam est tantum abstractio in supposito propriæ naturæ ; hujus oppositum habet *in* 3. *dist.* 7. *q.* I. ubi concedit plures abstractiones in substantia.

Solutio, dicas quod in substantia est tantum una abstractio, scilicet a supposito, quia etsi sint multæ abstractiones in substantia, omnes tamen sunt a supposito, et ita unica est abstractio, scilicet a supposito, quæ tantum est in substantia, et habet multos gradus ; et sic debet intelligi, quod sit tantum una abstractio, id est, solum abstractio a supposito, et non a subjecto, nec a fundamento, et dum concedit Scotus plures esse abstractiones in substantia, glossa, id est, illa abstractio a supposito habet multos gradus.

LXVI.

Scotus *in primo dist.* 5. *q.* 2. dicit quod Pater est Pater suo actu generativo ; hujus oppositum habet *in primo dist.* 13. *et* 27. *et in* 4. *dist.* 6. *quæst.* 10. *et d.* 13. *q. prima*, *et in quodl. q.* 4. ubi expresse vult quod Pater non sit pater suo actu generativo, sed eo quod habet genitum secum coexistentem ; et idem habet *in* 3. *dist.* 8. *et in quarta quæst. quodl.* sic dicit : *Pater non est pater eo quod generat sed quia habet genitum secum coexistentem, sed habere genitum coexistentem videtur differre ab eo, quod est generare, quia in animalibus decidens semen habet actum generationis, sed non habet genitum secum, et per consequens tunc non est pater, sed postea.* Hæc Scotus *in quodl. et in quarto, in locis prædictis*, dicit quod generare, sive genuisse non est fundamentum paternitatis, sed potentia generativa est ejus fundamentum, et hoc propter duas rationes, quas facit *in quarto dist.* 13. *q.* I. Prima est, quia non sunt quando actio et passio insunt. Secunda, quia insunt quando actio et passio non insunt.

Solutio, dicas, quod Doctor noluit habere quod pater esset pater sua actione, id est, actu suo generandi, quia hoc est falsum, sed tantum voluit dicere quod pater nullam aliam operationem habet, per quam postea dicatur pater formaliter, præter istam, quia nil aliud facit pater nisi decidere semen.

LXVIII.

Scotus *in primo, distinct. quinta q.* 2. dicit quod persona est simpliciter simplex ; hujus oppositum habet *in* 8. *et* 26. *distinctionibus primi*, et sæpissime in doctrina sua.

Solutio, dicas quod Scotus noluit hîc intelligere, quod sit simplex, id est, non resolubilis in multos conceptus, sed tantum quod est simplex, id est, non composita ; ideo quando Doctor dicit quod persona est simpliciter simplex, debet exponi *simpliciter simplex*, id est, summe simplex.

LXVIII.

Scotus *in primo, dist. quinta q.* 2. dicit quod nulla natura creata habet prius *esse* naturaliter, quam in supposito, cujus oppositum habet *in quarto, dist.* 45. *q.* 3. Contra, natura est naturaliter prior singularitate ; ergo et ratione suppositali, quæ sequitur naturam singularizatam. Secundo, talis natura est prior natura negatione fundata in illa ; antecedens est Scoti *in secundo dist.* 3. *q.* I. Tertio, natura assumpta a Christo nunquam fuit in supposito. Quarto, data veritate hujus propositionis, quæcumque natura creata esset inassumptibilis a Verbo, et a quacumque alia persona divina ; hujus oppositum habet Scotus *in* 3. *d.* 2. *q.* I.

Solutio, dicas quod natura creata non habet verum *esse* existentiæ in ultima actualitate, nisi in singulari, quia ut prior singularitate, etiam ut habens verum *esse* existentiæ, est contrahibilis per hæcceitatem existentem propria existentia. Sed natura divina, ut prius natura supposito, habet verum *esse* in ultima actualitate, et etiam natura creata non habet *esse* ultimum actuale et incommunicabile, quod *esse* nata est habere cum sit divisibilis, nisi actu habeat negationem duplicis communicabilitatis ; natura autem divina, etiam in supposito divino, nullo modo actuatur. Vel dicas ut dicit Doctor, quod naturæ divinæ in illo priori consideratæ, convenit quod sit per se, ita quod sibi repugnet esse in supposito alieno, sed non sic repugnat naturæ creatæ, nisi ut habet *esse* in proprio supposito.

LXIX.

Scotus *in* 1. *d.* 5. *q.* 2. dicit quod nulla entitas est simpliciter perfectior termino formali; hujus oppositum habet *in* 7. *Metaph. q.* 6. ubi vult compositum esse perfectius forma.

Solutio, dicas quod argumentum procedit de termino formali partiali, et Doctor *in* 1. *d.* 5. *q.* 2. intelligit de termino formali totali, qui est ipsa natura. Sed dices contra, ens quod includit naturam et differentiam individualem simul, adhuc est perfectius ipsa natura. Dicas quod Scotus *in* 1. *d.* 5. *q. unica*, non comparat naturam ad totum quod includit naturam et differentiam, sed comparat naturam ad quodcumque aliud concurrens cum ea ad generationem.

LXX.

Scotus *in* 1. *d.* 16. *et in q. quodlibet.* vult

quod *intelligere* præcedat *dicere;* hujus oppositum habet *in quodlibetis q.* 14. *art.* 2. ubi dicit quod objectum divinum ordine quodam naturali movet intellectum divinum, primo ad intellectionem actualem sui; secundo, movet ipsum ad actualem notitiam genitam sui,et paulo post dicit, hanc sequitur actio voluntatis, et ista est duplex, scilicet ad *amare* simplex, et etiam ad amorem procedentem; ergo secundum Scotum,iste est ordo, primo *intelligere* essentiale; secundo, generale; tertio, volitio essentialis; quarto spirare; ergo notionale præcedit essentiale ad intra, quod est contra determinata.

Solutio, dicas quod Scotus assignat duas origines completas, unam ad intra, et aliam ad extra. Totus ordo originis ad intra præcedit totum ordinem originis ad extra. Sufficiebat ergo Doctori habere quod volitio essentialis, et Spiritus sanctus præcedebant notitiam lapidis, nunc intendebat dicere de processione eorum, quæ sunt ad intra inter se, sed quod omnia ad intra id est, quæ sunt in primo ordine originis præcedunt omnia, quæ sunt in secundo ordine originis, quæ in respectivo sermone dicuntur ad extra.

LXXI.

Scotus *in* 1. *dist.* 7. dicit quod calor separatus potest agere, sicut et conjunctus; hujus oppositum habet *in* 4. *d.* 10. *q.* 9.

Solutio, dicas quod dictum Doctoris debet intelligi, ut separatus a substantia, quoniam si separaretur a quantitate, tunc non posset videri, quoniam tunc non esset in loco.

LXXII.

Inquit Scotus, quod actio requirit distinctionem aliquorum in natura, sed *velle* et *intelligere* sunt actiones; igitur ambo requirunt distinctionem in natura, scilicet in essentia.

Solutio, dicas quod *velle* et *intelligere* non sunt actiones, sed operationis ut patet *in* 13. *quæst. quodl.* Sed dices, Doctor videtur sibi esse contrarius, nam *in* 1. *sent. d.* 7. *q. unica*, dicit quod actio requirit distinctionem suppositorum, et *in dist.* 28. *quæst. ult. primi; et in quodlib. quæst.* 4. *et etiam in* 1. *dist.* 5. *quæst.* 2. vult quod generatio constituat primum suppositum, et non præsupponat illud, et *in* 4. *quæst. quodlib.* dicit quod est primum incommunicabile, quod adveniat essentiæ, nihil aliud, nisi essentiam et essentialia præsupponens. Dicas quod illa actio præsupponit non jam constitutum, cum ipsum constituat, sed præsupponit ipsum denominative, quia nihil præcedens suppositum potest denominare illa actio,sed primum quod denominat, est ipsum suppositum.

LXXIII.

Scotus *in primo, dist.* 7. *q.* 1. *et in quarto, d.* 12. *quæst.* 2, dicit quod ignis est prior secundum causalitatem calore; hujus oppositum habet *in secundo, d.* 1. *q.* 1. *art.* 3. ubi dicit quod ignire præsupponit calefacere; ergo calor est prior secundum causalitatem.

Solutio, dicas quod Scotus comparat ignem et calorem ad suos effectus ut

patet *in dist. ubi supra citata.* In quarto vero comparat ignem et calorem inter se, et hoc modo ignis est prior calore.

LXXIV.

Scotus *in primo, dist.* 7. dicit quod forma est principium agendi inquantum hæc; hujus oppositum habet *in primo Metaph. q.* 9.

Solutio, dicas, quod si ly *in quantum* significat rationem formalem, falsum est dictum Scoti; si vero significat conditionem aliquam necessario requisitam, verum est.

LXXV.

Scotus *in* 7. *dist.* 1. negat unam relationem distingui ab alia penes terminum; hujus oppositum habet *in secundo, dist.* 1. *q.* 4. *et* 5.

Solutio, dicas quod Scotus *in septima dist. primi*, tantum vult habere quod una relatio non distinguitur ab alia penes terminum; et quoad hoc solum negat quod penes terminum una relatio non distinguitur ab alia, sed non negat absolute quantum ad alios modos distinctionis. Vel dicas quod relatio per suam propriam differentiam distinguitur, et differt a quacumque alia relatione, quæ non sit ejusdem generis cum illa, per fundamentum et per terminum non distinguitur, nisi originaliter. Et adverte quod tres sunt modi distinctionis relativorum: Primus est per suam differentiam. Secundus modus est penes fundamentum. Tertius est penes terminum.

LXXVI.

Scotus *in* 7. *dist primi,* habet quod relatio divina distinguitur ab alia penes principium productivum; hujus oppositum habet *in primo dist.* 13.

Solutio, dicas quod Scotus *in d.* 13. *primi,* vult quod diversitas principiorum non distinguit formaliter et extrinsece, sed non negat, quin distinguat effective, vel quasi effective.

LXXVII.

Scotus *in* 7. *dist. primi*, et clarius *in secundo distinct.* 1. *q.* 6. habet quod quanto est forma nobilior, tanto in plures gradus nobilitatis distinguitur; hujus oppositum habet in universalibus, *q.* 18.

Solutio, dicas quod Scotus *in secundo* loquitur de contentis sub eodem genere remoto, et in universalibus loquitur de contentis sub eodem genere infimo. Unde dicas quod Scotus in secundo loquitur de gradibus entium substantialium, inquantum sunt de perfectione universi, et in Logica loquitur de speciebus animalis præcise; vel dicas quod in Universalibus non loquitur assertive, sed topice.

LXXVIII.

Scotus *in primo dist.* 28. *et in secundo dist.* 3. *quæst.* 2. dicit quod negatio non inest alicui per aliquod positivum; hujus oppositum habet *in* 3. *dist. primi*, *q.* 1. *et in Quodlib. q.* 19.

Solutio, dicas duplicem esse nega-

tionem, unam simpliciter, et hæc importat tres negationes, scilicet aptitudinalem, potentialem et actualem, et hæc non potest inesse, nisi per aliquod positivum ; alteram dicas esse negationem secundum *quid*, quæ tamen importat duas ex illis tribus, ut est negatio suppositiva ; potest inesse, et necessario inest sine aliquo positivo.

LXXIX.

Scotus *in* 7. *Metaph. q.* 1. *et in secundo, dist.* 25. *et in tertio dist.* 13. *et in quarto, dist.* 12. *q.* 1. *et* 3. *in primo, dist.* 8. *q.* 2. vult substantiam continere accidentia in genere causæ efficientis ; hujus oppositum habet *in tertio, dist* 1. *q.* 1.

Solutio, dicas quod Scotus *in tertio* non facit mentionem de habitudine causæ efficientis, quia ibi tantum volebat facere mentionem de habitudine, quæ est similis habitudini Verbi ad naturam ; et quia habitudo substantiæ in ratione efficientis non est illi similis, ideo eam non enumeravit, quia non faciebat ibi ad propositum. Et dum dicit Scotus, quod substantia continet accidentia virtualiter, expone tu, scilicet quod sua entitas est ratio formalis continendi illud aliud ; vel aliter dicas quod substantia virtualiter continet accidentia, ita debet exponi modo perfectiori.

LXXX.

Scotus *in* 8. *dist. primi q.* 2. facit differentiam inter compositum ex re et re, et inter compositum ex realitate et realitate ; hujus oppositum habet *in quarto, dist.* 46. *solvendo primum argumentum*, ubi habet ista verba : *Nec oportet exponere res per realitates et formalitates, quia similis est distinctio rei et rei, sicut realitatis et realitatis, vel formalitatis et formalitatis.*

Solutio, dicas quod est eadem distinctio rei et rei, sicut realitatis et realitatis, capiendo *rem* simpliciter, et non secundum *quid*, et sic eam capit Scotus ibi, ubi sic dicit, ad primum extendit duas res ad dualitatem secundum *quid.*

LXXXI.

Scotus *in primo Sent. dist.* 8. *q.* 3. dicit quod idea est *esse* cognitum, id est, quod creaturæ habent tantum *esse* quidditativum, sive in *esse* quidditativo et limitato habent ideam, et quod perfectio simpliciter in creatura, ut natura talis limitata in *esse* quidditativo, habet ideam, sed non inquantum est perfectio simpliciter ; contra, in via Scoti idea est esse cognitum rei, sed sapientia nostra, ut est perfectio simpliciter, habet *esse* cognitum, ergo habet ideam.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 8. *dist. primi, quæst.* 3. loquitur ad hominem. Illi qui sunt illius opinionis, ut patet, *in* 35. *distinct. primi*, dicebant quod idea est ratio cognoscendi ipsi Deo, (quod tamen negat Scotus), et ideo isti sic habent dicere quod sapientia nostra ut natura in tali gradu limitato, non habeat ibi aliquod formale sibi correspondens, et tamen necessario, si debet cognosci, vult ideam ; sed inquantum est perfectio simpliciter, habet ibi aliquod formale sibi corres-

pondens, per quod a Deo potest cognosci, et ideo ut sic non requirit ideam.

LXXXII.

Scotus *in* 8. *dist. primi, q.* 3. appellat intellectum et voluntatem attributa, et *in* 26. *dist. primi*, dicit non esse attributa.

Solutio, dicas quod Scotus appellat intellectum et voluntatem attributa largo modo.

LXXXIII.

Scotus *in prima quæst. Quodlib.* dicit quod si essentia divina definiretur, quod vita intellectualis non esset extra ejus rationem, et *in primo Report. dist.* 35. dicit quod si essentia divina definiretur, vita intellectualis esset intra ejus rationem.

Solutio, dicas quod ista se habent per ordinem. Primo sunt prædicata essentialia Dei ; secundo modi intrinseci ; tertio attributa. Intentio Doctoris *in* 26. *dist. Report.* erat probare intellectualitatem non esse attributum, et hoc ut faceret, sufficiebat ipsum removere a tertio loco, et collocare ipsum in secundo loco ; et ideo dixit ipsam esse modum intrinsecum, non tamen intendebat eo loco intellectualitatem esse modum intrinsecum, quoniam ibidem in littera immediate præcedenti comparavit intellectualitatem rationali ; sed manifestum est quod *rationale* non est modus intrinsecus homini, sed est de formali ratione hominis.

LXXXIV.

Scotus *in octava dist. primi, quæst.* 4. dicit quod magis necessarium non debet tolli propter hoc quod tollatur minus necessarium, sed bene e contra minus necessarium tollitur si tollatur magis necessarium ; hujus oppositum habet *in secundo, dist.* 1. *q.* 1. ubi vult quod etiamsi negaretur productio ad intra per impossibile, non ex hoc debet negari productio ad extra.

Solutio, dicas quod hoc ideo est, quia tota potentia causativa ita remaneret in una persona, sicut nunc est in tribus, et ideo minor est necessitas secundæ productionis, scilicet ad extra ad productionem ad intra, quam sit productionis ad extra ad suam causam. Vel dicas quod Doctor intelligit, quando inter magis necessarium, et minus necessarium est talis ordo, quod ab intrinseca ratione repugnat minus necessarium poni, magis necessario non posito, sed sic non est, ut ibidem docet Doctor de productione ad intra, et de productione ad extra.

LXXXV.

Scotus *in primo, dist.* 2. *part* 1. *quæst.* 2. *et alibi sæpe*, dicit principium formaliter differre a conclusione in demonstratione ; hujus oppositum habet *in primo, dist.* 8. *quæst.* 4. ubi dicit quod inter causam et causatum est distinctio realis, igitur inter principium et conclusionem.

Solutio, dicas quod non est simile,

quoniam inter causam et causatum est distinctio realis, sed non inter principium et conclusionem, quia inter ea est tantum distinctio ex natura rei, seu formalis.

LXXXVI.

Scotus *in secundo. dist.* 3. *q.* 10, ponit quod possit esse una species causata a Deo, quæ distincte repræsentabit essentiam divinam, et tamen non erit infinita, et tamen repræsentabit unum infinitum.

Solutio, dicas quod Scotus procedit Topice, non autem assertive. Vel dicas quod etsi posset esse causata a Deo una species, quæ distincte repræsentabit essentiam divinam, quæ non sit infinita, poterit tamen repræsentare unum infinitum finite, sed notabis. Scotus oppositum habet *in tertio dist.* 14. *quæst.* 2. ubi vult quod anima Christi potest recipere infinitas visiones, et non solum hoc, sed quod active potest se habere ad illas infinitas visiones. Dicas quod omnes illi modi sunt Topici, et probabiliter dicti ; vel dicas quod anima Christi possit utique habitualiter videre infinita, non autem actualiter.

LXXXVII.

Scotus *in* 6. *quæst. Universalium, et dist.* 26. *primi,* videtur attribuere perfectionem secundis intentionibus ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist.* 8. *q.* 4. ubi dicit quod secundæ intentiones nullam dicunt perfectionem.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 8. *dist. primi*, *quæst.* 4. loquitur de perfectione reali, non autem de perfectione rationis, quam attribuit secundis intentionibus, juxta gradum suæ entitatis.

LXXXVIII.

Scotus *in* 1. *dist.* 8. *q.* 4. dicit quod ordo causarum non est simpliciter necessarius ; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 2. *q.* 1. *et in* 4. *d.* 12. *q.* 1. *et* 7. *Metaph. q.* 2.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 8. *dist. primi, q.* 4. loquitur Theologice, et *in* 4. *dist.* 12. *quæst.* 1. *et* 7. *Met. quæst.* 1. loquitur secundum Philosophos.

LXXXIX.

Scotus *in* 9. *dist. primi*, dicit quod generatio divina est perfecta ; hujus oppositum habet *in* 5. *quæst. Quodl.* et sæpe in doctrina sua.

Solutio, dicas quod generatio dicitur perfecta, non quod aliquam perfectionem dicat, sed pro quanto excludit omnem imperfectionem.

LXXXX.

Scotus *in primo, dist.* 12. vult quod productio Spiritus sancti præcedat *velle* essentiale ; hujus oppositum habet *in secunda*, *dist. primi*, *parte* 2. *q.* 4. *et dist.* 6. *et in Quodl. q.* 1.

Solutio, dicas quod non negat Scotus *velle* absolute præcedere spirationem, sed tantum negat quod præcedat ut ratio formalis talis productionis, ut dicebat Henricus. Sed contra ar-

guit Thomas Anglicus contra Doctorem, in hoc quod dicit quod voluntas non ut sub actu volendi est sufficiens principium, et primo arguit sic : Voluntas nuda ut non sub actu, non est infinita ; ergo. Secundo, voluntas ut sub actu, est perfectior quam sine illo actu ; ergo si sine illo actu est sufficiens principium, sequitur quod voluntas non requireretur tantum secundum totam actualitatem ad sic producendum. Tertio, non producit creaturam, nisi quia volens ; ergo major perfectio sequeretur ad productionem creaturarum, quam ad productionem Spiritus sancti. Dicas ad primum, quod antecedens est falsum ; ad secundum, neges quod assumitur, loquendo de sua perfectione quidditativa et formali, sub qua ponitur tale principium sufficiens. Ad tertium, dicas quod Pater generat Filium volens, sed non sic intelligendo, quod volens sit formale principium ; ita dicas quod volens spirat, non tamen ly *velle* est formale principium, et concedas quod longe plura præsupponuntur in productione ad extra quam in productione ad intra.

LXXXXI.

Scotus *in* 13. *dist. primi*, *distinct.* 17. *quæst.* 2. habet hanc maximam, quam habet Averroes *in* 5. *Phys. text. comment.* 37. *et* 38. quod unius causæ in uno ordine causandi est una per se ratio causandi ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist.* 3. *quæst.* 7. *et* 8. de intellectu et objecto, quæ integrant unam causam totalem, *et in* 3. *dist.* 4. *et in Quodlibet. distinct.* 15. de patre et matre, quæ integrant unam sausam totalem, et tamen in ipsis non est per se una ratio causandi.

Solutio, dicas primo quod non est inconveniens ex potentia et objecto, quod fiat unum per accidens ; sed non est inconveniens quod ratio objecti, seu ratio potentiæ de se sit ens per accidens. Secundo dicas quod et illo verbo Doctoris, scilicet in eodem ordine bene ponderato, solutam habebis instantiam, quoniam causæ utique possunt esse ejusdem generis, sed non ejusdem ordinis ; illæ enim causæ sunt ejusdem ordinis, quæ sunt in eodem genere, et ejusdem speciei, et dicuntur alterius ordinis, quæ sunt in eodem genere essentialiter subordinatæ secundum prius et posterius, et sunt alterius speciei.

LXXXXII.

Scotus *in primo dist.* 12. dicit quod productiones divinæ seipsis formaliter distinguuntur ; hujus oppositum habet *in* 26. *dist.* 1. ubi ponit productiones distingui penes principia formalia.

Solutio, dicas quod Doctor intelligit originaliter et principiative, et non formaliter. Sed dices contra, quoniam Doctor *in primo*, *dist.* 13. *quæst. unica*, impugnat Henricum, qui tenebat quod distinguuntur penes principia formalia elicitiva. Dicas quod Henricus volebat productiones distingui per principia formalia elicitiva, quæ tantum erant distincta ratione. Doctor hoc impugnat, et dicit esse impossibile quod aliqua sint distincta realiter per aliqua, quæ tantum sint distincta ratione. Contra, Scotus, ut dictum est *in* 13. *dist. primi*, *quæst. unica*, dicit quod seipsis distinguuntur ; hujus op-

positum habet inferius *dist.* 20. Dicas quod productiones divinæ distinguuntur se totis, quantum ex natura rei, sed non in conceptu; conveniunt enim in conceptu communi illis, licet in nulla realitate conveniunt, ut patet de Deo et de creaturis, quæ in nulla realitate conveniunt, et tamen univoce in conceptu conveniunt, ita quod Deus et creatura distinguuntur se totis realiter, et ex natura rei, sed non conceptibiliter.

LXXXXIII.

Scotus *in primo*, *distinct.* 13. dicit quod persona formaliter includit essentiam; hujus oppositum dicit *in primo, dist.* 4. *q.* 2. et clarius *in primo, dist.* 26. ubi dicit quod hæc propositio : *Pater est Deus*, non est formalis, sed tantum identica.

Solutio, dicas quod Doctor sic intelligit, quod essentia in istis prædicationibus est terminus formalis, et personam includit formaliter ut terminum suum formalem, sed non formaliter, id est quidditative, ita quod essentia de persona formaliter prædicetur. Vel dicas quod *formaliter* in *distinct.* 14. *unica*, capitur pro necessario requisito ad *esse* personæ, sicut si diceretur, homo risibilis includit formaliter animal, ita quod *formaliter* exponatur *necessario.*

LXXXXIV.

Scotus *in tertio*, *dist.* 14. *quæst. prima*, *et in primo*, *dist.* 3. *quæst.* 7. *et in quarto*, *dist.* 6. *quæst.* 10. *et dist.* 49. *quæst.* 11. *et dist.* 50. *quæst. ultima*, expresse docet quod habitus solum datur potentiæ in ratione activi, et non in ratione passivi. Hoc idem habet *in prima quæst. prologi*; hujus oppositum habet *in primo*, *d.* 17. *quæst.* 2. ubi dicit quod habitus detur etiam potentiæ in ratione passivi.

Solutio, dicas quod Scotus *in primo Sent. dist.* 17. *quæst.* 2. loquitur Topice et probabiliter. Sed dices contra, Scotus *in secundo*, *dist.* 11. dicit quod lignum siccum est magis dispositum, ut recipiat calorem, quam habitus detur potentiæ in ratione passivi. Dicas quod Scotus *in* 17. *dist. primi*, *quæst.* 2. loquitur de habitu consuetudinali, qui in ligno non reperitur, quoniam talis, ut superius dictum est a Doctore, est tantum in viventibus. Secundo dicas quod siccitas non facit potentiam passivam esse magis dispositam, sed tantum removet impedimentum. Unde aliud est potentiam passivam disponi, aliud est quod ab ea removeatur impedimentum, prima tamen responsio est melior.

LXXXXV.

Scotus *in primo*, *dist.* 3. *q.* 6. *et dist.* 17. *q.* 2. *et in secundo*, *dist.* 11. *et in tertio*, *dist.* 23. 25. habet quod habitus est repræsentativus; hujus oppositum dicit *in tertio*, *dist.* 14. *q.* 1. *et in secundo*, *dist.* 3. *quæst.* 11. *et in secundo*, *dist.* 9. *et in tertio*, *dist.* 31.

Solutio, dicas quod habitus simpliciter et absolute non est repræsentativus, sed solum aliquo modo, pro quanto habitus virtualiter partialiter continet actum, qui actus vere objectum repræsentat. Vel dicas quod Scotus *in* 17. *distinct. primi*, *q.* 2. loquitur communiter, et non proprie.

LXXXXVI.

Scotus *in* 17. *dist.* 1. *q.* 2. *et in secundo*, *dist. q.* 2. *et in tertio*, *dist.* 33. *et in quarto*, *dist.* 14. *quæst.* 2. *et in Quodlib. q.* 15. dicit quod voluntas potest operari justa, et juste sine justitia, et moraliter sine habitu morali ; hujus oppositum habet *in secundo, dist.* 41. et citat super hoc unam auctoritatem Aristotelis 2. *Ethic. cap.* 1. sic dicentis : *Habitus justitiæ generatur ex operibus justis*, *non tamen juste factis.*

Solutio, dicas quod actus justus, et quilibet actus moralis, dicitur moralis dupliciter, scilicet a dictamine rationis et ab habitu. Scotus *in secundo*, *dist.* 41. et Aristoteles intelligunt quod tales actus non sunt juste facti, justitia ab habitu, sed non negant quin sint justi justitia accepta a dictamine rationis.

LXXXXVII.

Scotus *in* 16. *dist. primi*, *quæst.* 2. dicit quod prudentia non est simpliciter necessaria ad actum moralem, et tamen paulo ante dixit quod sit simpliciter necessaria.

Solutio, dicas quod iste habitus natus est esse conformis prudentiæ, si inesset ; unde necessario, ut iste habitus sit virtus, vult conformitatem aptitudinalem, et non actualem, sed ad dictamen rationis vult necessario conformitatem actualem. Et cum dicit Doctor quod prudentia est causa actus moralis, non intelligit quoad substantiam, nec quoad intentionem actus, sed solum quoad hos, quod est conformativa actus.

LXXXXVIII.

Scotus *in primo, dist.* 17. *q.* 1. *et* 2. videtur attribuere activitatem instrumento ; hujus oppositum habet *in quarto, dist.* 1. *solvendo principalia argumenta*, *et dist.* 6. *quæst.* 5. *ejusdem quarti,* et clarius hoc habet *in quarto*, *dist.* 6. *quæst.* 5. unde in via Scoti habentur istæ propositiones. Prima : *Instrumentum tantum est causa, sicut effectus prior dicitur causa respectu effectus posterioris.* Secunda : *Instrumentum non habet causalitatem proprie dictam.* Tertia : *Instrumentum non habet aliquam virtutem*, *nec in* facto esse, *nec* in fieri, *ut per talem virtutem sit proprie causa.* Quarta : *Non est simpliciter activum,sed solum secundum quid*, *eo modo quo effectus prior dicitur causa respectu posterioris.* Sed dices, hujus oppositum habet Doctor *in* 17. *dist. primæ quæst. secundæ*, ubi vult levitatem esse ab instrumento, et hoc etiam videtur manifestum apud sensum, quoniam securi quiescente, habet propriam formam, et etiam eam non habet ab agente.

Solutio, dicas quod duplex est ratio agendi instrumento ; quædam partialis, ut acuties, sive motio seorsum accepta, et totalis ratio agendi est acuties simul cum illa motione ; illa enim duo integrant unam totalem formalem rationem agendi in securi ; et cum dicit Doctor *in quarto*, quod cœpit suam rationem agendi in illa motione, verum est completive, non autem totaliter. Et nota quod distinguendum est de instrumento, quia primo sumitur proprie in artificialibus, et indé derivatur ad aliud, sicut dolabra. Se-

cundo, in naturalibus minus proprie, sicut aliqui dicunt quod forma caliditatis in igne est instrumentum. Tertio, in moralibus, et hoc modo qualitates vocantur instrumenta, sicut potentiæ dicuntur instrumenta, quibus anima operatur, et habitus, et hoc minus proprie. Quarto modo in supernaturalibus, sicut Sacramenta dicuntur instrumenta gratiæ, et ignis Purgatorii atque Inferni, instrumentum divinæ justitiæ. Dicunt aliqui quod omnis causa instrumentalis habet duplicem causalitatem; unam ratione naturæ suæ, aliam in quantum instrumentum. Exemplum primæ, dolabra habet formam acutiem et duritiem, et respectu istorum non est causa instrumentalis. Exemplum secundæ, quando artifex impellit dolabram, et ex illo impulsu facit aream, secundum hoc instrumentalis dicitur agens. Contra, si dolabra esset activa naturaliter, et esset sufficienter approximata, ageret per se ipsam. Secundo, acuties est figura, et figura non dicit nisi ordinem partium in toto, sed nulla forma respectiva potest esse activa; igitur nec dolabra potest esse forma activa. Ideo dicas quod instrumentum in artificialibus nullam habet causalitatem, sed immediate causatur ab agente, ut patet de agente inducendo caliditatem in aquam. Sed dices, causa instrumentalis est vere causa quando aliquid causat; dicas, quod vere est instrumentum. Et quando dicitur quod est vere causa, dicas quod causa instrumentalis deficit a vera causa, sic quod dependeat effectus ab instrumento. Sed dices, impulsatione campanæ, chorda agit immediate ad campanam, dicas quod chorda non est causa sonationis campanæ, sed sufficit contingere chordam, et virtus extenditur ad totum; unde causalitas sonationis campanæ est ab agente, est etiam a chorda, ut ab instrumento ab agente moto.

LXXXXIX.

Scotus *in* 1. *dist.* 17. *quæst. prima et secunda, solvendo argumentum pro opinione,* dicit quod non potest esse actus meritorius sine charitate; hujus oppositum habet in determinatione illius quæsiti, et *in* 3. *d.* 1. *q.* 4. ubi dicit quod gratia absolute non requiritur neque ad actum meritorium, nec ad fruitionem.

Solutio, dicas quod Doctor *in* 3. *et in corpore quæsiti, dist.* 17. *q.* 2. loquitur de potentia Dei absoluta, et ut potentia recipiat, et non ut agat, et sic se glossat Scotus *in dist.* 33. In *primo vero sent. dist.* 17. *q.* 1. *et* 2. loquitur de potentia ordinata, et ut potentia non solum recipiat, sed et ut agat.

C.

Scotus *in primo, dist.* 13. *et in secundo, dist.* 33. *et in tertio, dist.* 15. *et in quarto, dist.* 14. *q.* 1. *et dist.* 44. *quæst.* 2. *et* 46. *dist. q.* 4. dicit quod delectatio et tristitia non causantur a nobis immediate, sed tantum mediate, et tantum mediate, et non immediate sunt in potestate nostra, ita quod posito actu non possumus non tristari, vel lætari. In *primo vero distinct.* 17. *quæst. prima, et secunda,* dicit quod talis delectatio sit immediate in po-

testate nostra, etiam cum actus naturaliter sit productivus delectationis, necessario actus perfectior producet perfectiorem delectationem, et ita videtur falsum id, quod Scotus dicit *in primo*, videlicet, quod potest esse quod stante majori conatu in actu possit esse minor delectatio.

Solutio, dicas, et pro responsione et solutione confugiendum est ad id, quod habet Scotus *in primo, dist. prima, quæst.* 3. *et in quarto dist.* 49. *quæst.* 7. ubi valde expresse determinat quod delectatio est realiter distincta ab operatione, et est effectus realiter ab operatione distinctus, quia si esset idem realiter, non posset esse minor delectatio in minori actu ; hoc stante potest Deus concurrere ad operationem, non concurrendo ad delectationem, et ideo poterant esse actus sine tristitia et delectatione consequentibus, et, ut ibi videbitur, poterit esse maximus conatus in actu cum minima delectatione.

CI.

Scotus *in primo, dist.* 17. *q. prima et secunda,* damnat fugientes, sive recurrentes ad agens universale, et tamen ipse recurrit et refugit ad ipsum *in* 2. *dist.* 18. in productione animæ sensitivæ.

Solutio, dicas quod Scotus *in primo dist.* 17. *quæst. prima,* utique damnat confugientes, et recurrentes ad agens universale per modum naturæ ; in 2. *vero Sententiarum,* dicit recurrendum et confugiendum esse ad agens universale, quod dicitur agere per modum voluntatis et libertatis. Vel dicas quod Scotus *in* 1. *dist.* 17. *quæst.* 1. utique damnat illos, qui confugiunt ad agens universale creatum, cujusmodi sunt intelligentiæ, quæ dicuntur esse agentia universalia secundum causalitatem, non tamen reprehendit illos, qui recurrunt ad agens universale increatum, quod est metrum et mensura omnium, ut Deus.

CII.

Scotus *in primo, distinct.* 19. *quæst.* 2. dicit quod homo primo intelligit, et quod non intelligit per animam ; hujus oppositum habet *in quarto, dist.* 43. *q.* 2. *et in q.* 9. *quodlibetali.*

Solutio, dicas quod Scotus *in primo, dist:* 20. *q.* 2. dum dicit hominem primo intelligere, et non intelligere per animam, respondet Henrico ex propositionibus ab eo concessis. Secundo potes dicere quod Scotus loquitur dubitative, quia utitur hac dictione *forte.* Tertio poteris dicere quod Scotus loquatur exemplariter.

CIII.

Scotus *in primo, dist.* 28. *et in* 2. *dist.* 3. *quæst.* 2. *et in q.* 4. dicit quod nulla negatio est de se incommunicabilis ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist.* 23. *et in tertio, distinct.* 1. *quæst.* 1. *et in* 19. *quodlib.*

Solutio, dicas quod persona divina personatur per tres negationes, quæ faciunt unam negationem simpliciter, et persona creata personatur per duas, quæ faciunt unam negationem secundum *quid.* Tunc dicas quod negatio simpliciter non potest inesse nisi per aliquod positivum ; sed nega-

tio secundum quid bene potest inesse sine aliquo positivo correspondente. Sed dubitabis, an incommunicabile sit univocum personæ divinæ, et personæ creatæ ? Respondet Scotus *in* 3. *dist.* 1. *q.* 1. quod incommunicabile quod negat incommunicationem actualem et aptitudinalem, est conceptus univocus ipsis, quia negatio est univoca multis, quando idem affirmatum negatur ; sed negatio communicabilitatis, quæ includit repugnantiam ad communicari, non est univoca. Sed dubitabis, an persona dicatur univoce de tribus personis divinis. Respondet Franciscus de Mayronis *dist.* 24. *quæst. unica*, quod sic ; et ratio hæc est, quia persona secundum idem nomen et secundum eamdem rationem prædicatur de persona creata et increata. Secundo, omnis intellectus certus de uno, et dubius de duobus, habet unum conceptum, de quo est certus, distinctum ab eo, de quo est dubius ; sed aliquis potest esse certus quod in passione aliqua persona patiebatur, dubitando etiam utrum persona creata, vel increata patiebatur, sicut aliquis infidelis ; igitur persona univoce prædicatur de persona creata et increata. Secundo, sicuti sunt duo homines Socrates et Plato, ita et persona divina, et persona creata sunt duæ personæ ; sed homo univoce prædicatur de Socrate et Platone, igitur, et persona univoce prædicatur de persona divina, et de persona creata.

CIV.

Scotus *in primo, dist.* 2. *part.* 2. *quæst.* 1. *et dist.* 26. vult conceptum communem univocum dare ultimis constitutivis divinarum personarum ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist.* 24. *q. unica.*

Solutio, dicas cum Vigerio, concedit conceptum communem univocum, sed non univoce, et in *quid* dictum, sicut est conceptus albi respectu hominis et equi. Sed dices, Scotus *in locis citatis* concedit dari conceptum univocum univoce dictum in *quid ;* igitur responsio Vigerii non tollit dubitationem. Dicas duplicem esse conceptum ; quidam est conceptus univoce realis ; quidam vero est conceptus quidditativus rationis, stante hac distinctione, dicas quod secundum Scotum datur conceptus univocus univoce dictus in *quid*, rationis, non autem realis ; vel dicas quod datur conceptus univocus quidditativus univocatione Logica, non autem univocatione Physica.

CV.

Scotus *in secundo, dist.* 3. *quæst.* 5. *et* 6. dicit quod negatio simpliciter non potest inesse nisi per aliquod positivum ; hujus oppositum habet *in* 1. *dist.* 23. ubi Scotus concedit negationem aliquam posse inesse pluribus sine positivo communi, sed non sine positivo absolute.

Solutio, dicas quod si bene ponderetur littera Scoti, clare patet quod Scotus concedit negationem aliquam posse inesse pluribus sine positivo communi, sed non sine positivo absolute, quia inest mediante positivo proprio, et ita per aliquid positivum inest. Sed dubitabis, an ultimis differentiis sit aliquid eis commune ?

Videtur quod non, quia ultima constitutiva sunt primo diversa ; sed ultimæ differentiæ sunt ultima constitutiva ; igitur sunt primo diversa ; igitur non potest aliquid eis esse commune. Dicas quod licet ultimæ differentiæ in creaturis sunt primo diversæ, tamen eis quasi denominative convenit secundum unam rationem ratio primæ diversitatis, quod non est aliud, nisi non habere quidditative aliquid commune, sed tantum aliquid consequens quidditatem ; et dum dicis, ultimas differentias primo esse diversas, igitur nullum habent conceptum communem. Dicas, concedendo ultimas differentias esse primo diversas in realitate, non tamen in conceptu.

CVI.

Scotus *in primo, dist.* 23. concedit ab individuis posse abstrahi alium conceptum a conceptu speciei ; hujus oppositum habet 7. *Met. q.* 17. *et in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. *et in secundo, dist.* 3. *quæst.* 6. *et in quarto, dist.* 11. *q.* 3.

Solutio, dicas, dubitationem hanc varie a Scotistis solvi. Vigerius dicit talem conceptum esse positivum, non tamen univoce dici de ipsis individuis, sed tantum denominative, et non in *quid.* Lychetus dicit quod talis conceptus dicitur quasi proprius, quia non dicit quidditatem. Franciscus de Mayronis *in primo, dist.* 3. *quæst.* 3. dicit quod ab individuis potest abstrahi aliquid commune, nam, inquit ipse, ista consequentia valet : Paternitas, filiatio et spiratio passiva sunt tres relationes ; ergo ratio relationis in eis numeratur, et per consequens est eis communis univoce. Et confirmatur, quia eadem ratio definitiva relationis convenit Paternitati in quantum relatio est, quæ etiam convenit filiationi, in quantum relatio est, scilicet esse ad aliud ; ergo relatio est eis communis ; igitur ab individuis potest abstrahi aliquis conceptus communis. Sed dices, utrum divinis attributis sit aliquid commune univocum ? Dicas quod sic, quia omnibus convenit unum, et una ratio definitiva ejusdem, quod est *perfectio simpliciter*, quia sapientia et justitia quælibet est perfectio simpliciter, nam quælibet est melior ipsa quam non ipsa. Sed dices a simpliciter simplicibus non potest abstrahi aliquis conceptus communis ; sed attributa sunt simpliciter simplicia, igitur ab attributis non potest abstrahi aliquis conceptus communis. Dicas, quod a simpliciter simplicibus utique non potest abstrahi aliquis conceptus quidditativus, sed bene potest abstrahi conceptus transcendens, qui dicitur de eis ad modum differentiæ subalternantis de subalterna, talis est perfectio simpliciter.

CVII.

Scotus *in quodl. quæst.* 4. *et in* 1. *d.* 28. *q.* 3. *et in* 4. *dist.* 13. *quæst.* 1. dicit quod totus ordo originis stat in uno signo naturæ, et tamen dicit oppositum *in* 1. *dist.* 26. *q. unica.*

Solutio, dicas quod Scotus *in* 1. *dist.* 26. *q. unica*, dicit arguendo ; sed inferius, quando respondebit ad argumenta, dicet et confirmabit sententiam suam *in* 4. *q. quodl.* et in aliis

locis citatis; hujus oppositum dicit Franciscus de Mayronis *in* 1. *dist.* 13. *quæst.* 2. ubi vult quod sicut in uno instanti temporis potest esse totus ordo naturæ, ita e converso in uno instanti naturæ potest esse totus ordo temporis, et etiam in uno instanti originis potest esse totus ordo naturæ et temporis. Et hoc probat quadrupliciter, primo : In omnibus signis durationis hominis, substantia præcedit natura sua accidentia, et tamen illi signo naturæ coexistunt omnia signa durationis. Secundo, in illo priori signo in quo Pater producit Filium in divinis. Pater constituitur ex essentia et relatione, essentia autem ordine naturæ præintelligitur præcedere proprietatem. Tertio, in illo priori signo, quo Sol producit radium, quia ab eo gignitur, est compositum ex materia et forma, inter quæ est ordo naturæ. Quarto, quia in illo signo rationis, quo intellectus concipit universale ante particulare, ipsum universale constat ex genere et differentia, quæ inter se essentialiter et naturaliter ordinantur; et concludendo dicit quod inter illa signa est ordo retrogradus, igitur aperte vides in hoc Franciscum de Mayronis adversari Scoto. Tamen si bene ponderabis verba Doctoris *in* 4. *q. quodl.* agnosces sententiam Francisci de Mayronis non esse contrariam Scoto, quoniam Scotus ibidem non dicit quod totus ordo naturæ non possit esse in uno signo originis, sed dicit quod ordo originis non necessario præexigit ordinem naturæ.

CVIII.

Scotus *in* 1. *d.* 26. habet pro inconvenienti relationem fundari in relatione, et tamen hujus oppositum dicit *in q.* 3. *et* 6. *quodl. et in* 1. *d.* 1. *q.* 4. *et* 5. *et d.* 19. *q.* 1. *et in* 4. *d.* 6. *q.* 2. *et dist.* 12. *q.* 1. ubi vult proportionabilitatem fundari in proportione.

Solutio, dicas quod Scotus non negat absolute relationem fundari in relatione, sed negat de istis duabus, videlicet de inæqualitate et æqualitate. Vult enim Doctor *in* 1. *d.* 26. *q. unica,* æqualitatem non posse fundari in inæqualitate.

CIX.

Scotus *in* 1. *dist.* 26. dicit quod motus specificatur a termino formali; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 2. *parte* 2. *q.* 3. *et in* 3. *d.* 14. *q. prima;* et Antonius Andreas, 7. *Metaph. q.* 3. et Trombetta *in* 10. *Metaph. q.* 2. tenent quod idem terminus potest acquiri per diversos motus, ut idem *ubi* potest acquiri per motum circularem, et per motum rectum, et tamen sunt motus incomparabiles, ut dicit Aristoteles *in* 7. *Physic. text.* 21. ergo videtur quod a termino non fiat specificatio motus.

Solutio, dicas quod isti motus sunt locales, et tantum differunt specie accidentali; Scotus autem *in* 1. *d.* 26. *q. unica*, loquitur de differentia essentiali specifica.

CX.

Scotus *in* 1. *d.* 26. dicit quod hæc non est formalis, nec per se : *Pater est Deus;* hujus oppositum habet *in* 1.

d. 4. *q*. 2. ubi dicit quod hæc est formalis : *Pater, Filius et Spiritus sanctus sunt Deus.*

Solutio, dicas quod Scotus *in d.* 4. *q*. 12. loquitur secundum opinionem tenentem quod personæ constituantur per absoluta. Vel dicas quod Scotus ibi comparat ad invicem istas duas propositiones, videlicet : *Pater est Deus*, et hanc : *Deus est Pater*, et dicit hanc : *Deus est Pater*, non esse formalem, sed bene hanc : *Pater est Deus ;* dicas ergo quod Scotus dixit eam esse formalem non simpliciter, sed in respectivo sermone.

CXI.

Scotus *in* 26. *d. circa finem*, dicit intellectualitatem in Deo esse modum intrinsecum ; hujus oppositum habet *in uqodl. q*. 1. *et in* 1. *Report. d*. 35. ubi dicit quod si essentia divina definiretur, tunc intellectualitas esset de formali ratione definitiva ejus.

Solutio, dicas quod intellectualitas potest capi dupliciter : Primo, ut est actus primus, et sic est de formali ratione ; secundo modo, ut est quædam habilitas, et sic potest dici modus intrinsecus, vel melius aptitudo quædam.

CXII.

Scotus *in* 1. *distinct*. 3. *quæst*. 7. *et d*. 27. vult quod notitia distincta et confusa de eodem objecto, sint ejusdem speciei ; hujus tamen oppositum habet *in* 2. *dist*. 26. *et in* 4. *dist*. 49. *q*. 5. *et in* 3. *d*. 3. *et* 2. *Metaph. q*. 3.

Solutio, dicas quod sunt ejusdem rationis objectivalis, sed non ejusdem rationis simpliciter.

CXIII.

Scotus *in* 1. *d*. 27. habet pro inconveniente quod idem sit activum et passivum respectu ejusdem ; hujus tamen oppositum dicit *in* 2. *d*. 2. *q*. 10. *et d*. 25.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 27. *d*. 1. arguit ad hominem. Secundo dicas quod Scotus *in* 27. *d*. 1. habet pro inconvenienti quod idem sit tantum activum respectu alicujus actus, et quod etiam sit tantum passivum respectu alterius actus ejusdem rationis.

CXIV.

Scotus *in* 1. *d*. 27. ponit habitum in memoria; hujus oppositum habet *in* 1. *d*. 3. *q*. 6. *et d*. 17. *q*. 2. *et in* 2. *d*. 11. *et* 23. *et* 25. ubi vult habitum nullo pacto esse repræsentativum.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 27. *d*. 1. loquitur secundum opinionem tenentem quod habitus sit repræsentativus. Secundo, dicas quod habitus dicitur pertinere ad memoriam, non quod sit repræsentativus, sed quia facilitat potentiam, hic modus dicendi videtur tutior.

CXV.

Scotus *in* 1. *dist*. 3. *q. ultima, et in* 2. *d*. 17. *et in* 3. *d*. 17. *et* 26. dicit quod intellectus et memoria sunt una potentia tantum ; hujus oppositum habet *in* 3. *d*. 23. ubi dicit quod tres sunt potentiæ animæ.

Solutio, dicas quod absolute tantum sunt duæ potentiæ, tamen inquantum sunt partes imaginis, sic dicuntur tres, quoniam intellectus sub ratione memoriæ constituit primam partem imaginis, et sub ratione intellectus seu intelligentiæ constituit secundam ; tamen in se est eadem potentia, quæ pro duabus accipitur, quoniam intellectus diversimode consideratus constituit duas partes imaginis.

CXVI.

Scotus *in* 1. *d.* 28. *q.* 2. *in fine*, dicit quod natura creata est limitata ad unum suppositum ; hujus oppositum habet *in quodlib. quæst.* 2. *et in* 2. *d.* 3. *quæst.* 7.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit *in* 1. *sent. dist.* 27. *quæst.* 2. quod natura creata est limitata ad unum suppositum, non intelligit de natura in se, sed de natura hac singulari, ita quod omnis natura creata de se communicabilis est.

CXVII.

Scotus *in* 6. *quodl.* vult quod æqualitas et similitudo sint relationes reales ; hujus oppositum dicit *in* 1. *d.* 31.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 31. *d.* 1. arguit ad hominem, et contra Henricum, qui volebat quod essent relationes rationis.

CXVIII.

Scotus *in* 1. *d.* 30. *q.* 2. *et dist.* 35. *et in quodl. q.* 13. *et in Prædicamentis, quæstione illa, in qua quærit, an relativa sint simul natura*, tenet quod tertius modus relativorum distinguatur a duobus primis modis per *referri mutuo*, et *non mutuo ;* hujus oppositum habet *in* 5. *Met. q.* 13. et Antonius Andreas 5. *Metaph. quæst.* 16. ubi tenent quod distinguantur penes sua fundamenta, ubi dicunt quod tertius modus non distinguitur a duobus primis penes *mutuo* et *non mutuo referri,* sed per sua fundamenta, quia primus modus fundatur super rem de genere Quantitatis, et secundus super rem de genere actionis vel passionis, seu super principia activa et passiva ; tertius vero super rem cujuscumque generis, et super res diversorum generum.

Solutio, dicas quod distinctio istorum modorum potest duobus modis inquiri : Uno modo effective et extrinsece, et isto modo distinguuntur per fundamenta, quibus applicantur ; secundo modo distinguuntur intrinsece et formaliter, sive per aliquid habens se loco istius formalitatis intrinsece ; et sic tertius modus distinguitur a duobus primis per *mutuo* et *non mutuo referri*, et sic soluta est contradictio.

CXIX.

Scotus *in* 1. *dist.* 26. *et* 28. *q.* 3. *et dist.* 35. *et* 43. habet quod relativum non debet definiri per suum correlativum, sed per fundamentum sui correlativi ; hujus oppositum habet in Universalibus *q.* 15. *et in Prædicamentis*, *q.* 25. ubi dicit quod relativum debet definiri per suum correlativum, ubi

citat Porphyrium *in capite de Specie,* ubi dicit quod necesse est in utrorumque rationibus utrisque uti. Et Aristoteles *in Prædicamentis capite Ad aliquid*, dicit quod si quis definite noverit unum relativorum, definite noscet et reliquum ; et idem *in* 6. *Topic.* dicit quod duplum non potest sine dimidio definiri, et quæcumque per se, et ad aliquid dicuntur.

Solutio, dicas, si vis solvere hoc argumentum confuge ad solutionem, quam habet Scotus in sua Logica, ubi habet *in quæst.* 25. *Prædicamentorum,* hoc argumentum : Id quod ponitur in definitione est prius et notius, verum est de definitione, quæ tantum datur per essentialia, sicut est definitio substantiæ, vel ad minus alicujus absoluti non respectivi. Quia enim respectiva mutuo dependent, ideo mutuo se definiunt, licet neutrum sit prius altero ; absolutum autem potest cognosci in se per essentialia et notiora, ideo in sua definitione alia poni non debent ; illud autem quod per se, secundum quod est, dependet ad aliud, sine illo cognosci non potest, sicut dicitur in Prædicamentis *in cap. de Relativis*, et ideo ponitur correlativum non ut notius, sed quia sine eo definitum cognosci non potest.

Ad illam auctoritatem Porphyrii respondet Tartaretus *in cap. de Specie*, et glossat illam sic : Relativum debet definiri per suum correlativum, id est, per suum fundamentum sui correlativi, quod est prius et notius ; et in Prædicamentis respondet quod illæ auctoritates, videlicet Aristotelis et Porphyrii, de rigore sermonis sunt falsæ, et dicit quod relativum bene refertur ad correlativum, sed non terminatur ad illud, sed ad ejus fundamentum. Præterea Tartaretus glossat auctoritatem Aristotelis, ubi dicit sic : Si quis definire cognoverit unum relativum, faciliter poterit cognoscere et reliquum ; docet ibidem Tartaterus quod quis poterit definite cognoscere unum relativum per suum fundamentum, et per fundamentum sui correlativi absque hoc quod cognoscat suum relativum. Ad contradictionem dicas quod cum Doctor dicit, relativum debere definiri per suum fundamentum, intelligit de definitione data per prius, et per notius, et non de definitione absolute.

CXX.

Scotus *in* 8. *dist.* 1. *quæst.* 4. dicit quod in via Philosophorum Intelligentiæ secundæ sunt in se formaliter necessariæ ; hujus oppositum dicit *in* 1. *dist.* 3. ubi dicit quod tale sic dependens non est ex se necessarium.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 3. *dist.* 1. *q.* 2 tantum negat quod illud tale non erit formaliter necessarium ex se, id est, a se, sed non negat quin in se sit formaliter necessarium.

CXXI.

Scotus *in* 3. *q. Prologi, et in* 15. *q. quodlibetali*, *et in* 4. *dist.* 16. *q.* 2. dicit quod Deus cognovit res in essentia ; hujus oppositum habet *in primo, dist.* 35.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 35. *dist.* 1. *q. unica*, arguit ad hominem, quoniam, ut visum fuit *in* 3. *q. Prologi*, Henricus volebat quod Deus intelligeret passionem lineæ per lineam,

quod impugnavit Scotus, quia tunc intellectus divinus vilesceret, si moveretur a linea, ut ejus passionem perciperet; et ita secundum Henricum, non solum intellectio determinatur ad res in proprio genere, sed etiam movetur ab eis, et ita argumentum Doctoris *in d.* 35. *q. unica*, est ad hominem.

CXXII.

Scotus *in primo*, *dist.* 30. *q.* 1. *et d.* 35. dicit quod terminus relationis est quid absolutum ; et tamen oppositum habet *in quodlib. q.* 3. *art.* 3, *et* 9. *art.* 2. *et in* 1. *d.* 19. *et in* 2. *d.* 1. *q.* 4. *et* 5. *et in* 4. *d.* 6. *q.* 2. *art. finali*, ubi vult quod proportionabilitas fundatur super proportione ; ergo relatio terminari potest ad aliud quam ad absolutum.

Solutio, dicas, respondendo dupliciter : Primo, quod relatio tunc habet vices absoluti, sicut paternitas, quando ad aliud refertur. Secundo dicas, quod Doctor loquitur de fundamento ultimo, sive sit immediatum, sive mediatum, sed primus modus magis sapit veritatem.

CXXIII.

Scotus *in* 1. *d.* 35. *q.* 1. dicit quod tertius modus relativorum differt a duobus primis per *mutuo* et *non mutuo referri ;* hoc idem habet *in d.* 30. *et in quodlibetis q.* 13. *et in Prædicamentis capite de Relativis*, et hoc habet etiam Aristoteles *in* 5. *Met.* 1. *c.* 20. Hujus oppositum habet Scotus *in* 5. *Metaph. q.* 13. ubi habet hæc verba formalia : *Jam ergo patet quod iste modus distinguitur a secundo non per mutuam dependentiam, vel non mutuam, sed per fundamenta alia et alia.*

Solutio, dicas quod ista distinctio potest duobus modis intelligi : Uno modo extrinsece et effective ; et isto modo distinguuntur per fundamenta, quibus applicantur. Alio modo intrinsece et formaliter, sive per aliquid se habens loco istius formalitatis intrinsece, et sic distinguuntur per mutuo et non mutuo.

CXXIV.

Scotus *in* 1. *dist.* 35. *q.* 1. dicit quod intellectio nostra mensuratur ab objecto ; hoc enim videtur falsum. Nam cum intellectio nostra terminatur ad aliquod vilius se, ut ad quantitatem, vel ad relationem, vel ens rationis, vel ad privativum, sive non ens, quomodo tunc potest talis intellectio mensurari a suo objecto ?

Solutio, dicas duplicem esse mensuram, scilicet perfectionis et quantitativam, stante hac distinctione, dicas quod omnis scientia mensuratur a subjecto mensura quantitativa, sed non mensura perfectionis ; et ita ab objecto dicitur communis vel particularis. Sed instabis, probando quod etiam ab objecto scientia dicatur perfecta, vel imperfecta, quia dicimus Logicam esse imperfectam, quia est de tali objecto ; et similiter dicimus Theologiam esse perfectam, quia est de tali objecto. Dicas scientiam perfectiorem et imperfectiorem dici tribus modis : Uno modo, ratione suæ ultimæ differentiæ nobis ignotæ, et

hoc est a priori intrinsece formaliter. Secundo, a priori extrinsece et effective, et sic dicitur perfecta et imperfecta ab objecto motivo. Tertio modo, a priori, ut a causa sine qua non, et sic dicitur talis a priori ab objecto terminativo. Vel dicas, quando dicitur quod scientia mensuratur ab objecto mensura perfectionis, quod hoc est verum de mensura innotescentiæ, quia perfectio scientiæ nobis innotescit per suum objectum. Sed adhuc instabilis, si scientia a priori dicitur esse ab objecto motivo effective perfecta ; ergo Logica erit nobilior Mathematica, quod est falsum. Consequentiam deduces sic, et capies scientiam de specie fundata in homine, manifestum est quod hæc scientia habet nobilius objectum motivum, quam Mathematica ; ergo erit perfectior ea. Dicas, ad hoc quod una scientia sit alia perfectior, non sufficit quod habeat objectum perfectius, sed quod illa perfectio scientiæ non repugnet ; modo repugnat Logicæ habere tantam perfectionem sicut habet Mathematica. Et si quæreretur quare hoc sibi repugnat ? dicas, quia hoc est hoc, et illud est illud. Vel dicas eam perfectionem Logicæ repugnare per suam ultimam differentiam. Et si quæratur, cur ultima differentia est talis ? dicas, quia hoc est hoc, et illud est illud ; et talis modus respondendi sumitur ab Aristotele 8. *Metaph. text. com. ult.* Dicere etiam poteris scientiam dici perfectam et imperfectam ab objecto denominatione extrinseca, seu denominatione, seu mensura innotescentiæ.

Sed adhuc quis posset dubitare, si Logica non mensuratur a suo objecto mensura perfectionis, a quo ergo mensuratur ? Dicas quod mensuratur a perfectissima specie sui generis, scilicet a Metaphysica, vel a Theologia mensurabitur per accessum et recessum ad illam. Quod autem species imperfectionis a perfectiori specie mensurari debeant, docet Aristoteles 10. *Met. cap.* 2. licet talis imperfectio nobis innoscat per suum objectum, et ita denominatione a suo objecto debet mensurari. Et nota, quod quando objectum est perfectius scientia, tunc se habet ad scientiam secundum triplicem respectum, videlicet primo ut effectivum ; secundo ut mensurativum ; tertio ut terminativum. Primus respectus est mutuus de secundo modo relativorum ; secundus est non mutuus de tertio modo relativorum.

CXXV.

Scotus *in* 2. *d.* 35. dicit quod Idea est respectu omnium possibilium, tamen *in* 1. *d.* 39. habet quod tantum est respectu necessariorum.

Solutio, dicas quod Scotus hoc non dicit ex propria animi sententia, sed solum hoc dicit contra D. Bonaventuram, quod ideæ non possunt repræsentare complexiones contingentes, quia ideæ præcedunt actum divinæ voluntatis, et non illæ complexiones contingentes hunc præcedunt.

CXXVI.

Scotus *in* 1. *d.* 35. dicit quod in tertio signo exurgit relatio effectus ad causam, et e contra ; hujus oppositum habet *in* 2. *d.* 1. *q.* 4. *et* 5. ubi vult

respectum effectus ad causam esse in tertio signo, et respectum causæ ad effectum esse in quarto signo.

Solutio, dicas quod Scotus *in secundo* loquitur universaliter ex parte effectus, ideo ly *primo* non debet exponi, id est, *prius*, sed *primo*, id est, *universaliter*, quia in causa aliquando nullus est respectus, imo si sit relatio, dato quod illæ duæ relationes sint simul natura, tamen una est prior origine alia, videlicet relatio causæ ad effectum.

CXXVII.

Scotus *in prima*, *q*. 36. dicit quod objecta secundaria producuntur in *esse* intelligibili; hujus oppositum habet *in* 2. *d*. 1. *q*. 1. ubi dicit quod ista objecta nunquam habuerunt *esse* in memoria, sed tantum ab intelligentia producuntur primo in *esse* intellecto.

Solutio, pro responsione nota quod Deus circa primum objectum, id est, essentiam divinam prius operatur quam producat, sed circa objecta secundaria prius producit quam operetur; quo notato, dicas quod objecta secundaria fuerunt in memoria divina, sed in secundo instanti naturæ, scilicet post productionem personarum. Secundo dicas quod objecta secundaria non fuerunt in memoria divina in priori instanti naturæ.

Verum quia de singulis dubitare non est inutile, idcirco moventur hîc aliquæ difficultates brevi stilo et methodo. Prima hæc est: Cum res habeant *esse* in Deo, quot modis res in Deo *esse* habere dicuntur? Dicas tripliciter: Primo, eminenter; secundo, virtualiter; tertio, exemplariter.

Si quæratur quid horum est perfectius? Dicas, quod omnes modi sunt æque perfecti identice, non autem formaliter, nam hoc modo esse exemplariter est modus perfectior, quia cum sit ultimus, alios duos includit; præsupponit enim eminentiam in Deitate, et virtutem in potestate, et non e contra.

Si quæratur, ubi res habet verius *esse* in se, vel in Deo? Dicas, quod in Deo simpliciter, sed in se habet verius *esse* tale.

Si quæratur an imperfecta habeant propriam ideam in Deo? Dicas, quod imperfecta pro formali non habent ideam in mente divina, sed bene ratione connotati.

Si quæratur, malum habetne ideam in Deo? Dicas quod malum ratione sui non habet ideam, sed habet ideam tantum ratione boni sibi oppositi; et hoc debet intelligi de malo culpæ, malum autem pœnæ habet propriam ideam, saltem ratione connotati, et etiam ratione sui, cum pœna formaliter, et ratione sui sit ens positum.

Si quæratur an omnia vivant in Deo? Dicas quod omnia illa, quæ habent ideam, vivunt in Deo; hinc excluduntur omnes privationes, et malum pœnæ.

Si quæratur, an aliquid perfectius alio vivat in Deo? Dicas quod sic, quia idea hominis est perfectior idea muscæ. Vorrillon vero dicit quod ideæ nullam dicunt perfectionem, et ideo unum non habet ideam alio perfectiorem, sed bene principaliorem. Hinc dicimus quod alia ratione conditus est homo, alia ratione conditus est equus.

CXXVIII.

Scotus *in* 3. *q. prologi*, dicit quod Deus tantum est Theologus, quia ea, quæ cognovit, tantum in essentia cognoscit, ut patet 15. *q. Quodlib. et in* 4. *d.* 16. *q.* 2. Hujus oppositum habet *in* 36. *d.* 1. *q. unica*, ubi dicit quod Deus est Metaphysicus.

Solutio, dicas quod Scotus ibi appellat Deum metaphysicum respectivo sermone, ita quod non Logicus, et ratio est, quia illud est ens rationis Logicum, cui repugnat efficiens reale; sed res cognitæ a Deo sic se habent, quod eis non repugnat, quod per potentiam divinam habeant verum *esse reale*.

CXXIX.

Scotus, *d. in* 37. *q. unica primi*, dicit quod impossibile nullam habet proportionem ad intellectum divinum; hoc videtur pati difficultatem, nam si hoc esset verum, quomodo nunc cognoscitur impossibile a Deo?

Solutio, dicas quod impossibile cognoscitur non absoluta intellectione, sed tantum intellectione per accidens et collativa; et ideo dicitur esse improportionatum tantum, quantum ad intellectionem absolutam, et non inquantum ad aliam.

CXXX.

Scotus *in* 3. *q. prologi*, contra Henricum, dicit quod Deus non intelligit passionem lineæ, virtute lineæ, sed omnia per essentiam divinam; hujus oppositum habet *in* 38. *d.* 1. ubi dicit quod intelligit conclusionem immediate.

Solutio, ita dictum Scoti debes interpretari, id est, non merito principii illius conclusionis, quia omnia intelligit merito essentiæ.

CXXXI.

Scotus *in* 2. *d. prima, quæst.* 2. vult quod in primo signo sit potentia Logica, in secundo signo sit res in *esse* cognito, in tertio signo sit potentia objectiva; et *in* 1. *d.* 36. dicit quod in primo signo est non repugnantia, et in secundo est potentia Logica, et in tertio est potentia objectiva; ergo Scotus voluit semper potentiam Logicam præcedere potentiam objectivam, et potentiam objectivam præcedere potentiam realem, et ita potentia Logica præcedit objectivam et realem. Hujus oppositum dicit *in* 1. *d.* 39. ubi vult potentiam Logicam sequi potentiam realem.

Solutio, dicas quod comparatio debet fieri uniformiter; potentia enim Logica tantum reperitur in complexis; potentia autem realis reperitur tam in incomplexis quam in complexis; et cum in complexa præcedant complexa, ideo potentia realis præcedit potentiam Logicam, inquantum potentia realis reperitur in incomplexis, in quibus non est potentia Logica, etiam potentia realis posset dari, nullo intellectu stante, et nulla propositione stante, non autem potentia Logica, et ideo realis præcedit Logicam; vel dicas, quod potentia Logica sequitur realem non respectu effectus quem jam habet, sed respectu effectus quem

non habet, potest tamen habere loco illius quem habet.

CXXXII.

Scotus *in* 1.*d.* 35. dicit quod intelligere lapidem est perfectio simpliciter; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 40.

Solutio, dicas multipliciter: Primo, quod Scotus *in* 35. *d.* 1. quando dixit intelligere lapidem esse perfectionem simpliciter, arguebat ad hominem. Secundo, quod illud erat verum quoad absolutum, et non quoad connotatum. Tertio, quod erat verum in sensu diviso, non autem composito. Quarto, quod Scotus ibi loquebatur de perfectione extrinseca, et non intrinseca. Quinto, quod dictum Scoti verum est terminative et objective, sed non subjective. Sexto, quod verum est præexigitive, et non formaliter. Septimo, quod verum est complexive. Et nota quod si Deus, per impossibile, non intelligeret lapidem, non propter hoc esset imperfectus, quia nulla ejus perfectio a creatura dependet.

CXXXIII.

Scotus, *in* 1. *d.* 42. *et in quodlibetis*, *q.* 7. dicit quod *possibile* est objectum omnipotentiæ; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 8. *q.* 4. ubi dicit quod stat, quod aliquid sit in se formaliter necessarium, et tamen est effectum ab alio.

Solutio, dicas dupliciter: Primo, quod Scotus tenuit illud secundum Philosophos, et non in via sua, imo in via Scoti implicat contradictionem, aliquid esse in se necessarium, et effective esse ab alio. Secundo, dicas quod Scotus per *ens possibile* intelligit ens causabile.

CXXXIV.

Scotus *in primo, dist.* 53. dicit quod causare contingenter est medium ad probandum omnipotentiam in Deo; hujus oppositum habet *in primo, d.* 2. *q.* 1. et clarius *in primo, d.* 8. *q.* 4. ubi dicit quod nulla contingentia potest esse, nisi prima causa contingenter causet.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 43. *d. primi,* loquitur secundum id quod dixerunt Philosophi; et *in* 8. *d. primi* loquitur secundum id quod debuerunt dicere.

CXXXV.

Scotus *in primo, d.* 20. *et d.* 42. *et in* 2. *q. quodlibetali,* dicit quod *possibile* est objectum omnipotentiæ; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 43. ubi dicit quod non est objectum omnipotentiæ.

Solutio, dicas, objectum esse duplex: Primum dicitur objectum effectum a potentia; alterum est objectum præsuppositum, circa quod versatur potentia. Primo *possibile* est objectum intellectus divini; secundo autem est objectum omnipotentiæ, sicut secundum opinionem tenentium quod *universale* reale causetur ab intellectu agente, tunc *universale* est objectum intellectus agentis primo modo, et secundo est objectum intellectus possibilis.

CXXXVI.

Scotus *in 4. distinct.* 49. *q.* 5. dicit Deum esse finem naturalem hominis; hujus oppositum habet *in 1. quæst. prologi.*

Solutio, dicas quod utique Scotus dicit Deum esse finem naturalem hominis, non tamen est naturaliter attingibilis.

CXXXVII.

Scotus *in prima quæst. prologi,* dicit quod intellectus habet naturalem inclinationem ad omne ens, et naturaliter cognoscit omne ens.

Solutio, dicas quod etsi intellectus habeat naturalem inclinationem ad omne ens, non tamen ad omne potest naturaliter pertingere.

CXXXVIII.

Scotus dicit *in prima quæst. prologi,* quod omni agenti per cognitionem necessaria est distincta cognitio sui finis; igitur distincte cognoscens finem agnoscit quoque finem sub ratione finis.

Solutio, dicas quod Scotus per *distinctam cognitionem* intelligit cognitionem certam.

CXXXIX.

Scotus *in prima quæst. prologi, et dist.* 13. 1. *quæst.* 1. *et in quodlibetis quæst.* 14. dicit quod non possumus cognoscere Trinitatem personarum in divinis naturaliter, quoniam Deum distincte cognoscere non valemus pro statu isto; hujus oppositum habet *quæst.* 6. *quodlibetali art.* 2. ubi dicit, quod de Deo possunt fieri demonstrationes *propter quid*, ad probandam productionem Verbi a Patre, et Spiritus sancti a Patre et a Filio.

Solutio, dicas demonstrationem *propter quid* duplicem esse: Una est, quæ fit ex puris naturalibus, et hæc generat scientiam, ut habet Aristoteles 1. *Poster. text. com.* 5. Altera quæ est ex revelatis, et hæc generat sapientiam, quæ est cognitio altissimarum causarum. Sed instabis, demonstratio *propter quid* facit scire distincte, sed de Deo, et de divinis productionibus fiunt a nobis demonstrationes *propter quid*; ergo demonstrantur illa distincte, quod est contra omnes Doctores. Dicas qnod demonstratio *propter quid* sumpta ex naturalibus, et naturaliter acquisitis facit scire distincte; demonstratio vero quæ est ex principiis revelatis, non facit scire distincte, quoniam generat fidem.

CXL.

Scotus *in primo sent. dist.* 30. *et in* 3. *d.* 8. dicit quod in qualibet relatione reperitur fundamentum, et terminus, et habet Aristoteles *in capite de Ad aliquid,* quod si quis definite noverit unum relativorum, definite noverit et reliquum; hoc stante, dices, in relatione causati ad primam causam sunt ista duo, scilicet fundamentum et terminus; igitur cognito uno, cognoscitur et reliquum.

Solutio, dicas relativa esse duplicia;

quædam rationis; quædam vero realia; sive quædam mutua, quædam non mutua. Rationes ergo superius adductæ veræ sunt de relatione reali; modo inter causatum et primam causam non est relatio realis, nisi ex parte causati, non autem ex parte primæ causæ; licet ergo cognoscatur causatum distincte, non tamen pro statu isto cognosci potest prima causa distincte.

CXLI.

Scotus *in prima, q. prologi,* dicit quod quilibet effectus dependet a qualibet per se causa essentialiter; igitur agnoscens dependentiam effectus ad causam naturaliter, potest etiam naturaliter cognoscere primam causam.

Solutio, dicas quod pro statu isto nemo distincte agnoscit dependentiam effectus ad primam causam. Secundo dicas quod ratio procedit de fine, qui est causa finalis, qui non est beatificativus; non autem procedit de fine attingibili per operationem.

CXLII.

Scotus *in prima, q. prologi,* dicit quod licet mens sit eadem sibi, non tamen pro statu isto est proportionabilis sibi in ratione objecti intelligibilis; hoc enim videtur repugnare ponere animam perfecte præsentem intellectui, et non posse cognosci ab illo, cum ad cognitionem nihil aliud requiratur, nisi præsentia objecti, vel in se, vel in specie intelligibili; hoc enim facit perfectam memoriam, ut patet a Scoto *in d.* 2. *part.* 2. *q.* 3. *et d.* 3. *q.* 7. primi. Si ergo anima est in se præsens proprio intellectui, poterit in eo causare speciem intelligibilem. Hujus oppositum habet *in* 1. *quæst. prologi,* ubi dicit quod anima pro statu isto non cognoscit se intuitive.

Solutio, dicas quod etsi anima sit intellectui proprio perfecte præsens, cum sint idem realiter, non tamen est præsens in ratione objecti intelligibilis; et ratio est, quia Deus statuit intellectum nostrum nihil pro statu isto posse naturalitèr intelligere, nisi sensibilia in se, vel essentialiter, vel virtualiter inclusa in sensibilibus; non tamen sibi repugnat quin separata a corpore perfecte intelligat, nec ut in corpore absolute, quia ut in corpore glorioso perfecte intelligit se.

CXLIII.

Scotus *in* 1. *quæst. prologi,* videtur concedere, *respondendo ad Averroem,* quod si intellectus haberet ens inquantum ens, pro objecto adæquato, naturaliter posset in quodcumque ens, et sic naturaliter posset cognoscere ultimum finem; hujus oppositum habet *in Quodlib. q.* 14. *et in secundo, d.* 3. *q.* 9. ubi dicit, quod si intellectus haberet pro objecto adæquato ens inquantum ens, naturaliter posset in quodcumque ens, et sic naturaliter posset cognoscere ultimum finem, quod est impossibile, et tamen concedit ipse, quod ens inquantum ens, est objectum adæquatum intellectus nostri, et sic ex natura intellectus, ut patet *in d.* 3. *q.* 3. *et d.* 1. *primi;* ergo ex puris naturalibus potest cognoscere Deum sub ratione Deitatis.

Solutio, dicas quod ista stant simul, quod intellectus habeat ens inquantum ens, pro objecto adæquato, et quod naturaliter non cognoscat quodlibet contentum sub ente, quia ad cognitionem objecti non tantum requiritur potentia, sed etiam requiritur præsentia objecti, vel in se, vel in aliquo repræsentativo ; et etiam requiritur quod tale objectum concurrat active ad cognitionem illam. Cum ergo dicitur, intellectus habet ens inquantum ens, pro objecto sibi adæquato, ergo potest naturaliter cognoscere ens, inquantum ens, neges hanc consequentiam. Si iterum dicatur, Scotus *in prima quæstione prologi*, dicit quod cui naturaliter nota est aliqua potentia, ei naturaliter notum est objectum illius potentiæ ; cum ergo intellectus separatus naturaliter cognoscat seipsum sub ratione propria et distinctissima ; ergo naturaliter notum erit ei ens inquantum ens, cum sit ejus objectum adæquatum, dicas quod ista propositio debet sic intelligi, quod si alicui nota est aliqua potentia sub ratione distincta, et sub illa ratione, qua respicit objectum adæquatum, ei notum erit tale objectum ; licet ergo intellectus separatus cognoscat seipsum sub ratione distinctissima, non tamen sub illa ratione, qua respicit ens inquantum ens sub ratione adæquata.

CXLIV.

Scotus *in prima q. prologi*, dicit quod intellectus est sufficiens principium producendi cognitionem sui, nisi impediatur; modo pro statu isto intellectus impeditur exire in cognitionem sui sub ratione propria, quia pro statu isto natum est tantum moveri a sensibilibus; hujus oppositum videtur habere *in eadem quæstione prologi*, ubi dicit, quod Adam potuerit distincte cognoscere naturam suam in statu naturæ, et hoc naturaliter; igitur finem illius naturæ, sed finis naturæ humanæ est Deus ; ergo Adam potuit naturaliter cognoscere Deum.

Solutio, dicas, posito quod Adam potuerit distincte cognoscere naturam suam absolute, non tamen sequitur quod naturaliter potuerit illam cognoscere sub illa ratione, qua ordinatur ad ultimum finem. Vel dicas, quod aliud est cognoscere naturaliter Deum esse ultimum finem, et aliud est ipsum Deum cognoscere in se; licet ergo Angelus non possit cognoscere naturaliter ultimum finem distincte, et in se, puta Deum sub ratione Deitatis, ut habet Scotus *in Quodlib. q.* 14. forte tamen potest naturaliter cognoscere ipsum Deum, ut clare visum, esse ultimum finem, et forte etiam hoc potuit cognoscere Adam naturaliter ; non tamen Angelus, nec Adam potuerunt Deum naturaliter in se cognoscere, et distincte, nec intuitive, nec abstractive.

CXLV.

Scotus *in prima quæst. prologi*, vult quod ens, inquantum ens, sit subjectum Metaphysicæ; hoc etiam vult *in* 3. *d. q.* 2. *primi*, *et in sua Metaph.* si hoc esset verum, igitur intellectus posset naturaliter cognoscere quodlibet contentum sub ente, quia perfectus Metaphysicus perfecte cognoscit subjectum Metaphysicæ ; ergo perfecte cognoscit ens inquantum ens. Hu-

jus oppositum habet *in prima quæst. prologi*, ubi dicit quod licet ens inquantum ens, sit objectum adæquatum intellectus nostri, non tamen potest cognoscere, etiam intellectus separatus, naturaliter ens inquantum ens, objectum esse adæquatum potentiæ; et tamen dicit *in* 1. *quæst. Metaph.* quod ens inquantum ens, est subjectum adæquatum Metaphysicæ; ergo est objectum adæquatum intellectus; igitur si naturaliter potest cognoscere ens inquantum ens, ergo naturaliter potest cognoscere quodlibet contentum sub ente; sed Deus continetur sub ente, ergo cognoscit Deum naturaliter.

Solutio, dicas quod eo modo, quo quis est perfectus Metaphysicus, eo modo cognoscit subjectum Metaphysicæ; et cum perfectus Metaphysicus versetur præcipue in cognitione valde universalium, ideo Metaphysicus cognoscit ens inquantum ens, demonstrando de ipso passiones universales, sive incomplexas, ut *unum*, *bonum*, *verum*, *res*, etc. sive disjunctas, ut *actus vel potentia, finitum vel infinitum, unum vel multa;* concedas igitur quod perfectus Metaphysicus cognoscit ens inquantum ens, esse subjectum Metaphysicæ, non tamen quodlibet contentum sub ente. Et cum dicis, quod est subjectum adæquatum Metaphysicæ, est objectum adæquatum intellectus, dicas quod hoc non est verum quoad omnia; est enim verum quoad hoc, quod sicut subjectum Metaphysicæ est commune omni enti reali, et prædicatur in *quid* de illis, vel saltem est prædicatum univocum, sic et objectum intellectus; sed non est verum quantum ad hoc, quod sicut quodlibet ens inquantum ens, est objectum intellectus, quod similiter quodlibet ens sit subjectum Metaphysicæ.

CXLVI.

Scotus *in prima quæst. prologi* dicit quod proprietas primæ naturæ ad extra est causare contingenter; et ad oppositum hujus dicit quod effectus magis ducunt in errorem. Hujus oppositum habet *in q.* 2. *d.* 2. *primi*, ubi probat per effectum primum agere contingenter. Hoc idem habet *d.* 8. *q. ult. et d.* 39. ubi dicit quod aliquæ illarum rationum non possunt solvi a Philosophis, et præcipue illa quæ accipitur *d.* 2. *et* 39. *primi*, quæ procedit ab effectu.

Solutio, dicas primo quod illa ratio probat primum agere contingenter, supponendo quod sit ordo essentialis inter causam primam et secundam; et ideo si negatur ordo essentialis inter primam et secundam causam, per effectum contingenter non posset probari primum agere contingenter. Dicas secundo, quod si teneatur voluntatem creatam totalem esse causam sui actus, non concurrente prima causa, tunc ratio Doctoris *d.* 2. non probaret Deum agere contingenter; supponit ergo in illa ratione voluntatem creatam dependere a primo ente tam in *esse* et *conservari*, quam etiam in agendo, et quod voluntas creata non sit totalis causa sui actus per remotionem primæ causæ. Dicas tertio quod Doctor *in prima*, *quæst. prologi*, non dicit absolute, quod effectus deducit in errorem, sed hoc tantum dicit secundum opinionem Philosophorum. Et si dicatur, Philosophi

supponunt ordinem essentialem causarum, ergo per rationem Doctoris *d. 2. primi*, possumus cognoscere primum agere contingenter per effectum; et sic videtur posse concludi quod via naturali possumus cognoscere hanc proprietatem de primo ente. Dicas, quod si illa ratio Doctoris *dist.* 2. concludit contra Philosophos, oportet concedere nos per effectum posse cognoscere *demonstratione quia* primum agere contingenter; et in hoc sibi non contradicit, quia *in prima quæst. prologi*, videtur tantum loqui secundum opinionem Philosophorum, et *in d.* 2. absolute loquitur contra Philosophos.

CXLVII.

Scotus *in secundo, d.* 1. *q.* 1. *et d.* 8. *primi, q.* 4. *et d.* 39. contradicit Philosophis, et probat contra eos, quod Deus ad extra agit contingenter, et hoc ex effectibus seu ex causis secundis; hujus oppositum dicit *in prima quæst. prologi*, ubi dicit quod ex effectibus probaretur quod agit necessario.

Solutio, dicas quod Scotus in illis locis probat non quod senserunt Philosophi, sed quod naturaliter in via veritatis esset tenendum. In *prima vero quæstione prologi* recitat non esse tenendum, sed quod de facto tenuerunt.

CXLVIII.

Scotus dicit quod Metaphysicus debet considerare omnia in universali; hujus oppositum habent multi Scotistæ, nempe Viguerius et Bargius, qui tenent Metaphysicum debere in particulari omnia considerare, cujus oppositum tenet Doctor *in primo Metaph. q.* 9.

Solutio, dicas quod Scotus *in Metaph.* insequitur communem opinionem, etiam quamvis ibi ad illam partem declinet, non tamen illud expresse multum ponit, sed quod in particulari consideret. Adduco multa loca Scoti, et prima auctoritas est *in* 3. *quæst. prologi in fine illius quæstionis collateralis*, ubi ait quod Geometer ex terminis confuse cognitis format sibi propositiones per se notas, nec probatur per eamdem notam a Metaphysico, sed ipse Metaphysicus eamdem perfectius cognoscit; ecce quomodo Metaphysicus considerat in particulari. Secunda est *in primo, dist.* 2. *q.* 4. ubi ait quod Metaphysicus considerat ad quod genus pertineat linea, et quod considerat istam, *linea est species quantitatis distinctæ contra corpus, et superficiem;* sed hoc non faceret, nisi in particulari consideraret. Tertia est *in secundo, distinct.* 3. *quæst.* 1. ubi dicit quod equinitas in se non est universalis, nec particularis, nec una, nec plures; et sic exprimitur per definitionem, et sic consideratur a Metaphysico.

CXLIX.

Scotus *in prima quæst. prologi* videtur exponere Aristotelem 2. *Physicor.* ubi dicit, quod natura est principium motus et quietis, et quod ista natura dicitur de principio activo intrinseco. Hujus oppositum habet *in secundo, dist.* 18. ubi exponit dictum Aristote-

lis sic, quod natura, quæ est principium motus et quietis, dicitur de principio passivo, quod scilicet habet naturalem inclinationem ad motum et quietem, ut patet de gravi, quod naturaliter inclinatur ad motum, et ad quietem respectu centri.

Solutio, dicas quod quamvis natura sic definita ab Aristotele dicatur de principio passivo; non negat tamen quin etiam possit dici de principio activo. Vel dicas quod Doctor *in prima quæst. prologi*, non intendit exponere Aristotelem, sed intendit tantum loqui de principio activo naturali intrinseco quodcumque sit illud, sicut dicimus quod gravia non tantum dicuntur entia naturalia, quia habent naturalem inclinationem ad motum et quietem, sed quia habent principium etiam intrinsecum sui motus et quietis.

CL.

Scotus *in quarto*, *dist.* 49. subtiliter probat quod homo ex puris naturalibus non potest attingere felicitatem, ad quam ordinatur; hujus oppositum habet *in prima quæst. prologi*, ubi dicit quod illa felicitas eminenter potest naturaliter recipi.

Solutio, dicas quod in materia de Beatitudine loquitur de principio activo naturali; in *prima vero quæstione prologi* loquitur de principio passivo naturali; et cum dicit, naturaliter potest recipi, id est, est perfectio, ad quam ipsa anima est in potentia naturali receptiva.

CLI.

Scotus *in resolutione tertii argumenti principalis*, dicit quod multi actus sunt, de quibus ignoramus an sint peccata mortalia, velne; hujus oppositum habet *in quarto*, *dist.* 39. *quæst.* 1. *in corpore quæsiti*, ubi dicit quod nullus actus est perplexus in lege divina, etiam quocumque actu proprio posito; tamen non manet aliquod peccatum mortale, per quod fit perplexus, ergo cognosci debet quodlibet peccatum mortale.

Solutio, dicas, quod Scotus non affirmat quod tales actus sint dubii; sed dato quod sint dubii, ex hoc tamen non sequitur quod sit dubia via salutis; et sic, quoniam non est dubia via salutis, ideo hæc doctrina est sufficienter tradita, et hoc est quod intendit, quod hæc doctrina sit sufficienter tradita.

CLIII.

Scotus tenet *in* 3. *q. prol. art.* 2. quod subjectum continet virtualiter suam passionem, et est conditio subjecti. Contra Scotum arguit Gregorius de Arimino *in* 4. *quæst. prologi*, inquit, vult Scotus quod subjectum sit causa effectiva passionis; ergo passio erit alia res a subjecto, et sic subjectum continebit passionem distinctam realiter a subjecto, quod est inconveniens.

Solutio, dicas quod subjectum dicitur esse causa effectiva subjecti pullulativa non cum motu et mutatione. Vel dicas duplicem esse cau-

sam effectivam, quædam est Physicalis, quæ agit per motum et mutationem, et talis producit effectum realiter distinctum ; quædam est Metaphysicalis, quæ abstrahit a motu et mutatione, et talis non est necesse quod habeat effectum realiter distinctum, cujus *non esse* aliquando præcesserit. Vel dicas, quod subjectum dicitur causa effectiva passionis, accipiendo effectivam pro pullulativa ; et illud quod pullulat ab alio, non est necesse realiter distingui ab illo.

Arguit Gregorius Ariminensis sic : Linea recta est divisibilis in duo media ; illa divisibilitas est propria passio lineæ, rectæ tunc sic : Vel habet illam divisibilitatem actu, vel potentia ; non primo, quia tunc Deus posset facere lineam sine divisibilitate ; non secundo, quia quando linea divideretur, causaret divisionem in se ipsa, quod esset absurdum.

Dicas quod ratio nullius est vigoris, quia divisibilitas non est aliqua res positiva, sed est tantum negatio unionis partium, et dato quod sit alia res, dicas, quod est alia res respectiva, non absoluta. Cum dicitur, ergo Deus potest facere lineam sine divisibilitate ; negatur consequentia, quoniam Deus non potest facere absolutum sine relatione, quæ de necessitate consurgit ex natura extremorum, sicut non potest facere duo alba sine similitudine, et tamen similitudo est realiter distincta ab illis, sic in linea recta consurgit aptitudo ad dividi. Similiter non sequitur, linea recta est in potentia divisibilis ; ergo causat divisionem actu in se, negatur consequentia, nam homo est aptus natus beatificari, et tamen non causat actum beatificum in se.

Secundo arguit Gregorius ad idem, aut talis divisio recipitur in linea antequam sit divisa, aut post, aut simul.

Dicas primo, quod quantitas est divisibilis, linea autem est divisibilis, sed non primo, sic talis divisio in nullo recipitur, quia talis divisio nihil est in se ; ergo non oportet quærere in quo recipiatur divisio. Secundo dicas, quod esse divisum ab alio dicit quemdam respectum, ita quod sunt duo respectus fundati in duabus partibus, ita quod unus fundatur in parte *A*, et terminatur ad partem *B*, et e contra. Et cum dicit Gregorius, quod passio est alia res, secundum Scotum, dicas quod est alia res formaliter, non autem realiter ; vel dicas quod est alia realitas passio a subjecto, sed non alia res. Et cum dicit Gregorius quod esse annihilabile est passio communis omni creaturæ ; ergo si passio est alia res a subjecto, potest Deus facere creaturam absque eo quod sit annihilabilis. Dicas quod quando Doctor loquitur de passione, quæ est alia res a subjecto, loquitur de illa, quæ est res, cujusmodi est visibilitas ; annihilabilitas enim nihil est, quia talis relatio terminatur ad nihil.

Tertio arguit Gregorius : Nulla creatura continet aliquam rem virtualiter ; ergo nec subjectum passionem, quia causa secunda non potest producere aliam rem, quin et illa causetur etiam a Deo partialiter.

Dicas quod non loquitur ad propositum, quia Scotus loquitur de continentia virtuali in *esse* cognito, et Gregorius loquitur de continentia virtuali in esse reali.

Quarto arguit Gregorius : Si subjectum continet passionem effective ; er-

go Deus posset facere passionem sine subjecto, quia potest supplere causalitatem cujuscumque causæ secundæ.

Dicas quod subjectum in respectu passionis dupliciter consideratur : Uno modo, ut causa effectiva ejus ; alio modo, ut habet necessariam habitudinem ad subjectum, tanquam ad receptivum ; tunc dicas quod bene Deus posset supplere causalitatem cujuscumque causæ secundæ, tamen remaneret illa habitudo subjecti ad passionem, quæ semper manet, posito subjecto.

Quinto arguit Gregorius : Sphæricitas est passio de cœlo et astris demonstrabilis, *secundo cœli*, *text. com.* 22. *et* 48. et tamen cœlum non est causa effectiva suæ sphæricitatis, cum illa sit æterna, et res æternæ, secundum Aristotelem non habent causam agentem.

Dicas quod subjectum non est propria causa, et dato quod sit propria causa, adhuc non sequitur quod æternum non habeat propriam causam effectivam, nam causa duplex est : Una est causa, quæ producit effectum per motum, vel per mutationem, et hæc non est alicujus æterni : alia est, quæ producit effectum non per motum et mutationem, et hæc potest esse alicujus æterni. Et adverte quod semper Gregorius supponit quod Scotus teneat passionem aliam rem esse a subjecto, quod est falsum, et quod subjectum sit proprie causa effectiva, quod nunquam cogitavit Scotus.

Sexto, Alphonsus Toletanus *in prologo, quæst.* 6. arguit similiter contra Scotum sic : Si passio contineretur virtualiter in subjecto, tunc imperfectius contineret perfectius ; sed hoc est falsum, ergo et quod dicit Scotus.

Dicas, quod ratio Alphonsi nihil concludit, nam non valet : materia est informabilis a forma ; ergo forma est ejus passio,sicut non valet : forma est informata materia ; ergo materia est ejus passio, et sic non sequitur, imperfectius continet perfectius ; et si dicatur, passio est prædicatum, quod est perfectius subjecto, quia prædicatum habet rationem formæ.

Dicas, quod passio, ut prædicatum, est perfectior subjecto, si autem consideratur in se, ut pullulat a principiis subjecti, et ut subjectum continet virtualiter passionem, sic passio non est perfectior subjecto, et sic nihil concludit contra Scotum.

Septimo, Gulielmus Occham arguit contra Scotum, et probat quod notitia subjecti non contineat virtualiter notitiam passionis, et est argumentum Gregorii de Arimino. Omnis notitia primo continens virtualiter aliam notitiam, continet primo omnem aliam notitiam, sine qua causaliter illa haberi non potest ; sed notitia subjecti non sic continet notitiam passionis, quia esse informabile est passio materiæ ; esse beatificabile est passio rationalis creaturæ ; esse risibile est passio hominis ; istæ sunt passiones connotativæ, et connotant res distinctas a subjecto, ut esse informabile continet formam distinctam a materia ; esse beatificabile connotat beatitudinem, ut rem distinctam a rationali creatura ; esse risibile continet actum ridendi.

Dicas, quod subjectum non continet notitiam passionis, ut causa totalis, ita ut nulla alia causa concurrat, sed sic continet partialiter, ita quod ejus

causalitas partialis a nullo possit suppleri, nisi forte a Deo. Similiter quando est aliqua passio connotativa, quæ dicit relationem, cujusmodi est risibilitas, et hujusmodi non potest haberi, nisi præcognoscantur fundamentum et terminus. Non vult ergo Doctor quod objectum sic contineat virtualiter notitiam alterius, quod nihil aliud concurrat ab illo, sed sic habet determinatam causalitatem respectu illius ; et primo, quod a nullo potest suppleri nisi forte a Deo, et sic ruit ratio Gregorii.

Octavo arguit etiam Gregorius sic, quia si subjectum virtualiter continet passionem, aut notitia intuitiva subjecti continet notitiam intuitivam passionis, et hoc non, quia per notitiam intuitivam unius rei, non potest haberi notitia intuitiva alterius rei, nec notitia intuitiva unius rei continet notitiam abstractivam alterius rei, et hoc non ; tum quia notitia abstractiva non potest esse prima, nec per consequens primo continere ; tum quia multo minus per abstractivam unius rei, potest haberi intuitiva alterius, quam per intuitivam, et secundum non est possibile, aut intuitiva unius continet abstractivam alterius ; et hoc non, quia vel abstractivam communem confusam ; et hoc non, quia talis etiam ab alio poterit causari, vel propriam et distinctam ; et hoc non, quia nulla talis potest haberi nisi præhabita intuitiva ejusdem rei, aut quia abstractiva unius continet abstractivam alterius, et hoc non propter causas jam dictas.

Dicas, quod notitia intuitiva subjecti continet notitiam passionis ; et cum dicitur, notitia intuitiva unius rei non causat notitiam intuitivam alterius rei, dicas, quando una res seorsum est ab alia, sed non quando sunt una res, sicut subjectum et passio. Et licet subjectum prius causet notitiam sui et immediate, tamen mediate una cum intellectu causat notitiam passionis intuitivam, ita dicendum est de notitia abstractiva, quod subjecti notitia abstractiva partialiter causat notitiam passionis. Et cum dicitur, notitia intuitiva sui non potest causare notitiam abstractivam alterius, hoc est falsum, quia notitia intuitiva alicujus rei potest partialiter causare notitiam intuitivam sui, et abstractivam alterius, ut essentia Angeli in suo intellectu potest causare notitiam sui abstractivam, et notitiam intuitivam ; et sic solvitur ratio Gregorii.

Nono, similiter arguit Gregorius, quod notitia subjecti non contineat virtualiter notitiam passionis, et id duobus exemplis manifestat : Primum posse causare calorem in corpore illuminabili et calefactibili, est passio corporis radiosi ; secundum esse purgativum choleræ, est passio rheubarbari ; et addit quod quælibet harum est immediata, scilicet, omne radiosum est calefactivum, et omne rheubarbarum est purgativum choleræ, et tamen notitia corporis radiosi non continet primo notitiam passionis, quia non continet primo notitiam colorum, similiter notitia rheubarbari non continet primo notitiam choleræ ; ergo nec passionem illius.

Dicas, quod passio subjecti consideratur dupliciter, primo, est ut quid absolutum ut purgativum choleræ, notitia ipsius passionis non dependet a notitia choleræ ; si autem passio dicit relationem, tunc non potest haberi co-

gnitio passionis, nisi cognoscatur fundamentum et terminus, attamen subjectum habet determinatam continentiam, quæ a nullo suppleri potest, præterquam a Deo Similiter et si cognitio choleræ requiratur ad cognitionem passionis rheubarbari, non ex hoc quod rheubarbarum contineat virtualiter cognitionem choleræ, sed solum sequitur quod non præhabita notitia choleræ, non potest immediate habere notitiam rheubarbari perfectam, et sic subjectum erit causa partialis suæ passionis, et non totalis, cum prærequiratur notitia choleræ ; et sic dicendum ad secundum exemplum, et hoc requiritur inter passiones, quæ includunt relationem. Et cum dicitur, rheubarbarum est purgativum choleræ, et corpus radiosum est calefactivum, sunt propositiones immediatæ, respondeas negando exemplum, vel dicas duplicem esse propositionem immediatam : Quædam est immediata per experientiam, quædam vero simpliciter ; hæc erit immediata : ignis est calefactivus, quia notum est per experientiam, quod semper ignis calefacit apposito combustibili, sed non sequitur, sunt notæ per sensum, vel per experientiam et immediate ; ergo sunt simpliciter et absolute immediatæ ; negatur ista consequentia, quia quoad sensum aliquid prædicatum est immediatum de aliquo subjecto, quod simpliciter tamen inhæret illi subjecto, per rationem formalem illius subjecti.

CLIII.

Scotus *in* 3. *quæst. prologi*, dicit quod subjectum continet virtualiter, partialiter notitiam passionis ; hujus oppositum habet in eadem quæstione, ubi dicit quod subjectum virtualiter totaliter continet notitiam passionis.

Solutio, dicas quod contineri virtualiter totaliter contingit dupliciter : Uno modo, quod totaliter contineat notitiam passionis, et sic non intellexit Scotus. Alio modo quod contineat habitudinem necessariam passionis ad subjectum, et sic intellexit quod subjectum continet virtualiter, totaliter et adæquate passionem, id est, notitiam necessariæ habitudinis ad effectum.

CLIV.

Scotus dicit quod Theologia nostra est de his, de quibus est Theologia in se ; ergo idem subjectum erit in hac et in illa.

Solutio, dicas quod nostra Theologia est de his, de quibus est illa in se ; sed non de tot, de quot est Theologia in se, sed tantum de his, quæ nobis expediunt pro felicitate.

CLV.

Scotus dicit quod Deus sub ratione infiniti est subjectum in Theologia nostra ; hujus oppositum habet *in tertia quæst. Universalium*, ubi dicit quod de subjecto præsupponitur *quid* et *quia* ; ens vero infinitum quæritur *in tertia quæstione prologi* ; igitur non potest esse subjectum.

Solutio, dicas quod quæritur non ut demonstrabile de Deo, sed ut est ratio formalis. Et nota quod Theologia nostra non habet proprie subjectum

pro formali, quia non habet primam conditionem, scilicet contineri virtualiter, sed tantum habet objectum primo notum ens infinitum.

CLVI.

Scotus *in eadem quæstione*, dicit quod visio Beatorum essentiæ divinæ non est Theologia, sed notitia incomplexa. Contra, notitia complexa est perfectior notitia incomplexa ; ergo Theologia nostra, quæ est notitia complexa, est perfectior visione Beatorum, quod est falsum.

Solutio, dicas quod comparatio debet fieri in univoco, non autem in æquivoco, sic ab incomplexo ad incomplexum, non autem ab incomplexo ad complexum. Similiter dicitur quod Beati habent ambas notitias, scilicet complexas et incomplexas, et visio beatifica ambas includit ; nec Scotus dicit quod illa visio beatifica sit totalis incomplexa, sed illa quæ est incomplexa, non est Theologia ; similiter illa visio est intuitiva, hujusmodi non est Theologia quam habet Theologus.

CLVII.

Scotus dicit idem esse subjectum Theologiæ nostræ et articulorum fidei ; sed articuli fidei non sunt de ente infinito ; igitur Deus sub ratione entis infiniti non poterit esse subjectum Theologiæ nostræ.

Solutio, dicas quod articuli fidei sunt de ente infinito præsuppositive, sed non primo, quia omnes præsupponunt ens infinitum. Insuper dicas, quod Scotus non tenet ens infinitum esse subjectum Theologiæ nostræ, quoniam vult quod idem sit subjectum Theologiæ nostræ et in se, tamen est primo notum nobis per quid primæ veritates Theologiæ nostræ demonstrantur de subjecto, scilicet ens infinitum, quod non dicitur subjectum, sed tantum primo notum nobis. Sed dices de subjecto præsupponitur *quid* et *quia*, sed ens infinitum non præsupponitur, ergo ens infinitum non est subjectum ; dicas quod de subjecto, si non præsupponitur quid rei, præsupponitur tamen quid nominis. Sed dices, magis notum est Deum esse, quam infinitum esse, ergo ens infinitum non est subjectum ; dicas quod etsi sit magis notum, non tamen primo notum, de quo dicantur veritates, et cognoscantur et demonstrentur in Theologia, sicut ens infinitum. Et cum dicunt aliqui, quod idem est dicere, Deus sub ratione Deitatis, et sub ratione entis infiniti, est subjectum in Theologia, quia secundum Scotum infinitas est modus intrinsecus, qui non dicit alium conceptum a Deitate ; dicas quod etsi pro materiali non dicat alium conceptum, dicit tamen pro formali, et si non affirmative et positive, saltem negative.

CLVIII.

Scotus *quæst.* 4. *prologi*, dicit quod Theologia in se, ut perficit intellectum, potest esse de omnibus scibilibus, quia scibilia sunt infinita. Probatur antecedens, quia scientia de homine, et homo, ut est in genere Substantiæ,est alterius speciei ab homine, nam scientia est in genere Qualitatis ; si ergo scientia de homine est alia a

scientia de homine, et cum scientia scientiæ de homine sit alia, ergo erit alia species ; et cum scientia scientiæ sit quoddam scibile, habet aliam scientiam alterius speciei ab ea ; ergo, ut sic, proceditur in infinitum.

Solutio, dicas quod in actibus intellectus est processus in infinitum, non tamen omnes illi actus differunt ; sed argumentum negatur similitudo inter hominem et scientiam suam, et inter scientiam suam et scientiam scientiæ, quoniam objectum scientiæ de homine est substantia et objectum scientiæ est qualitas, et sic in omnibus inferioribus, et sic sunt ejusdem generis, et non differunt sicut duo principia.

Dices, in numeris et figuris est processus in infinitum, quia per appositionem unius numeri variatur species numeri, sed quocumque numerato dato possum apponere unam unitatem, sic et in figuris, quia per appositionem unius anguli, variatur figura secundum speciem ; sed quocumque angulo posito, possum apponere angulum, ergo est processus in infinitum. Dicas quod isti numeri et figuræ variati non differunt specie essentiali, sed tantum accidentali, et sic non est processus in infinitum in numeris, et figuris in entitate et perfectione, quoniam totus ille processus in infinitum recedit a minima qualitate ; sic igitur dicitur quod numeri et tales figuræ non differunt specie essentiali, sicut bicubitum et tricubitum, quæ non differunt, nisi specie accidentali.

CLIX.

Scotus *in 4. quæst. collaterali prologi, ubi quærit, an Theologia sit scientia in se*, distinguit scientiam, ut definitur ab Aristotele 6. *Ethicor. cap.* 4. a scientia, quæ definitur ab Aristotele 1. *Poster.* Arguendo contra Thomam Anglicum, Philosophus 6. *Ethic. cap.* 7. se remittit ad conditiones positas *in primo Posteriorum de scientia*, et ibi expresse dicit quod scientia est necessariorum, et eorum quæ non contingunt aliter se habere ; ergo non est bona talis distinctio.

Solutio, dicas quoad illam partem scilicet *in Ethicis*, ubi dicitur, scientia est habitus conclusionis per demonstrationem acquisitus, quo unum scimus, non distinguitur a scientia declarata *in* 1. *Poster.* sed distinguitur quoad omnia, quæ notantur *in Ethicis de scientia*, ut continet scilicet opinionem et suspicionem.

CLX.

Scotus *in eadem quæst.* 4. *prologi*, dicit quod notitia contingentium, ut habetur in Theologia, magis assimilatur intellectui principiorum, quam scientiæ conclusionum.

Arguit contra Thomas Anglicus, si sic se haberet Theologia contingentium, ut intellectus principiorum, de ratione intellectus principiorum esset posse generare scientiam veram ; ergo ex contingentibus possumus demonstrare propositiones veras necessarias, quod est falsum. Præterea habitus principiorum est magis necessarius, quam sit habitus scentificus, *primo Posteriorum* ; ergo Theologia contingentium est magis necessaria, quam sit Theologia necessariorum, quod est falsum.

Solutio, dicas quod Scotus non vult quod Theologia contingentium sit omnino similis notitiæ intellectus principiorum, sed quod magis sit similis illi, quam scientia conclusionum, nam sicut notitia principiorum cognoscitur ex terminis, ita notitia contingentium habetur ex notitia extremorum. Similiter sicut habitui principiorum repugnat demonstrari, ita et contingentibus, et quoad hoc currit similitudo, sed non quoad omnia.

CLXI.

Scotus dicit notitiam contingentium esse habitum intellectus ; hujus oppositum habet Aristoteles *in* 8. *Ethic. sive in* 6. ubi quinque habitus intellectuales enumerat; talis habitus contingentium, sive notitia non est sapientia, quæ est æternorum, nec opinio, nec prudentia, nec ars, nec fides, quia evacuatur in Beatis ; ergo restat quod sit scientia, quod negat Scotus.

Solutio, dicas quod Aristoteles tantum enumeravit habitus naturaliter acquisibiles, non autem omnes enumeravit, sic hunc habitum contingentium non agnovit.

CLXII.

Scotus *in responsione ad primum argumentum ratione tertia in* 3. *q. prologi,* dicit quod subjectum alicujus scientiæ perfectiori modo cognoscitur in illa scientia, in qua est subjectum, quam in alia, in qua non est subjectum ; et superius dixit quod linea est subjectum in Geometria, et tamen *in* 2. *q. prologi, et* 2. *dist. primi*, dicit *q.* 2. quod Metaphysicus perfectiori modo cognoscit lineam quam Geometra, quoniam Geometra non cognoscit distincte lineam, ad quod genus pertineat, Metaphysicus vero sic.

Solutio, dicas quod subjectum est notius in scientia, cujus est subjectum quam in scientia, cujus non est subjectum, comparando scientiam particularem ad particularem, non scientiam particularem comparando ad universalem, ad quam stat ultima resolutio ; sic Metaphysica est scientia communis, ideo potest perfectiori modo cognoscere lineam quam Geometra.

CLXIII.

Scotus dicit quod perfectissimus conceptus, quem naturaliter possumus habere de Deo, est conceptus entis infiniti ; hujus oppositum habet *in primo, dist.* 8. *quæst.* 2. ubi dicit quod perfectissimus conceptus, qui possit haberi de Deo, est conceptus boni.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 4. *q. prologi* comparat omnes conceptus, tum attributales, tum modales, inter quos est perfectior conceptus entis infiniti ; in *dist. vero* 8. *q*. 2. comparat tantum conceptus attributales, inter quos perfectior est conceptus boni.

CLXIV.

Scotus *in* 4. *q. prologi*, dicit subjectum Theologiæ nostræ, scilicet ens infinitum, nullam habêre conditionem

subjecti ; in fine tamen litteræ dicit quod habet primam conditionem, sed non secundam.

Solutio, dicas, quod tale subjectum scientiæ primum notum continere primam conditionem stat dupliciter : Uno modo respectu nostri, et sic nullam continet conditionem ; alio modo in se consideratum, et sic continet primam conditionem. Vel dicas quod in fine litteræ loquitur de vero subjecto Theologiæ in se, hic autem loquitur de illo primo noto, scilicet infinito, quod neutram habet conditionem.

CLXV.

Scotus *in* 3. *solut. tertii argum.* 1. *q. lateralis* 3. *prologi*, dicit quod finis supernaturalis non includitur in ratione hominis ; hujus oppositum habet *in* 1. *quæst. prolog.* dicens quod si perfectissime cognoscitur anima, cognoscitur sua ordinabilitas in beatitudinem supernaturalem.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 3. *sol. tertii arg. primæ q. lateralis* 3. *prolog.* loquitur de cognitione naturali, non tamen possibili in hoc statu, in quo non possumus naturaliter cognoscere talem finem supernaturalem includi in ratione hominis ; in *prima vero q. prol.* loquitur de cognitione perfecta animæ, quæ tantum habetur in alio statu, aut per revelationem.

CLXVI.

Scotus dicit *in* 3. *q. prol.* quod ista propositio, *Deus est trinus.* est speculativa ; hujus oppositum habet *in* 4. *q. prolog.*

Solutio, dicas quod Scotus non loquitur absolute, sed comparative, scilicet in respectu ad hanc, *Deus creat ;* prima enim est magis speculativa, quam sit ista, *Deus creat.*

CLXVII.

Scotus *in* 3. *q. prolog.* dicit quod ad propositionem per se notam sufficit notitia confusa terminorum ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist. primi in principio.*

Solutio, dicas quod notitia confusa terminorum sufficit in scientiis subalternis, et non particularibus, et in scientia universali, ut Metaphysica requiritur distincta cognitio terminorum.

CLXVII.

Scotus *in* 3. *q. prologi*, concludit quod personæ sunt quasi partes ; hujus cppositum habet *in dist.* 5. *q.* 5. *primi*, quod in Deo non est pars, nec quasi pars cum dicat imperfectionem.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 5. *dist. q.* 2. loquitur de parte componente ; et hoc modo persona non est composita, nec componens, nec quasi componens ; in *tertia vero q. prologi*, loquitur de quasi parte subjectiva, et hæc non dicit imperfectionem.

CLXIX.

Scotus *in* 4. *q. prolog. circa finem artic.* dicit quod practicum et speculativum non sunt differentiæ essentiales, sed passiones ; hujus oppositum

habet in fine prædictæ quæstionis, ubi dicit *practicum* et *speculativum* esse differentias essentiales.

Solutio, dicas quod non sunt vere essentiales, sed circumscribentes ultimas differentias.

CLXX.

Scotus dicit, quod pecuniæ ut sunt in phantasmate, tunc voluntas potest elicere, vel dare liberaliter contra tertiam viam ratione tertia ; hujus oppositum habet inferius *dist.* 3. *primi, q.* 6. ubi dicit quod dum sunt in phantasmate, non possunt movere intellectum, sed ut sunt in specie intelligibili.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 4. *q. prologi,* loquitur secundum opinionem Henrici, *in* 3. *dist.* loquitur secundum opinionem propriam. Vel dicas quod phantasma dupliciter consideratur : Uno modo proprie ; alio modo pro repræsentativo quodam. In 4. *quæst. prologi,* sumitur secundo modo, in 3. *autem dist. q.* 9. sumitur primo modo.

CLXXI.

Scotus *in q.* 4. *prologi ad tertiam viam ratione quarta,* dicit quod causa nullum *esse* capit a causato : hujus oppositum habet *in* 7. *Metaph. q.* 6. *et in Quodlib. quæst.* 9. ubi dicit quod forma capit aliquid a composito.

Solutio, dicas quod causa extrinseca non capit aliquid a causato, sed bene causa intrinseca. Vel dicas, causam intrinsecam capere aliquid a causato stat dupliciter, vel *esse* subsistentiæ, vel *esse* essentiæ ; causa igitur capit *esse* subsistentiæ a composito, non autem *esse* essentiæ.

CLXXII.

Scotus *in* 4. *q. prologi,* contra conclusionem Commentatoris tribus viis habet pro inconvenienti quod detur aliquis actus, qui non sit nec practicus nec speculativus ; hujus oppositum habet *in principio ejusdem quæst.* ubi numerat multos actus sensitivos et vegetativos, qui ut procedunt ab operatione intellectus, non sunt practici, nec etiam speculativi.

Solutio, dicas quod Scotus loquitur de actibus, qui sunt in nostra potestate, qui sunt practici vel speculativi ; actus autem sensitivi et cogitativi non sunt in nostra potestate. Sed dices velle furari et furari non sunt praxis, et tamen sunt in nostra potestate, ut dicit Scotus. Dicas quod actus hujusmodi sunt in triplici differentia, vel sunt bestiales, ut fricare barbam, et hujusmodi sunt indifferentes. Alii sunt eliciti, et sunt in nostra potestate, secundum rectam rationem, et tales sunt praxis, quia sunt alterius potentiæ quam intellectus. Alii sunt in speculatione non directiva in praxim ; primi sunt indifferentes ; secundi sunt practici ; tertii speculativi.

CLXXIII.

Scotus arguens contra tertiam viam ponentem quod volitio non est propria praxis, nisi in ordine ad actum imperatum, tenet quod electio recta est ab habitu virtutis, sive actus virtutis est ab habitu virtutis ; hujus oppositum

habet *in* 1. *dist.* 14. *et in* 4. *dist.* 15. *q.* 2. ubi dicit quod non est de ratione actus moralis quod sit generatus ab habitu virtutis.

Solutio, dicas quod Scotus non negat quin possit esse actus virtutis, et electio recta nullo habitu præsupposito, et sic intelligit *in d.* 15. *et in* 4. *d.* 14. *q.* 2. *In quarta vero quæst. prologi*, vult quod non possit aliquis facile et perfecte agere virtuose, et faciliter virtuose operari nisi ab habitu virtutis.

CLXXIV.

Scotus *in secundo artic. quæst. quartæ prologi*, quærit an Theologia contingentium sit practica, dicit quod cognitio practica et praxis non sunt ejusdem suppositi ; idem tenet *in* 3. *dist.* 36. Hujus oppositum habet *in dist.* 38. *primi*, scilicet quod cognitio practica et praxis sunt ejusdem suppositi.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 1. *q.* 4. *prologi*, *et in* 3. *dist.* 66 dum dicit quod cognitio practica et praxis non sunt ejusdem suppositi, loquitur ad mentem propriam ; *in dist. vero* 38. *primi*, loquitur secundum communem opinionem.

CLXXV.

Scotus respondens ad quartum argumentum primæ quæstionis, dicit quod sensitiva hominis, ex quo ordinatur ad intellectivam, sit nobilior sensitiva bruti, quo in loco videtur velle ponere sensitivam animam formaliter in homine ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 15.

Solutio, dicas quod Scotus *in prima quæst. prologi*, loquitur tantum exemplariter ; in *secundo vero Sentent. dist.* 15. tenet quod sensitiva realiter distinguatur ab intellectiva.

CLXXVI.

Scotus *in solutione secundæ quæst. prologi, solvendo tertiam rationem opinionis*, determinat quod distinctio sumatur a fine, ut finis distinguitur contra objectum, non accipitur bonitas actus moralis ; hoc idem dicit *in* 10. *q. Quodlib.* ubi vult quod actus bonus primo dicatur a prima circumstantia objecti. Hujus oppositum habet *in eadem quæst.* 10. *Quodlib.* ubi dicit quod prima bonitas dicitur esse prima circumstantia finis, et actus bonus non competit alicui, nisi in ordine ad viam.

Solutio, dicas quod prima bonitas est prima circumstantia objecti bonitate naturæ et generationis, et est prima circumstantia finis primitate perfectionis. Vel dicas quod cum Scotus dicit quod prima bonitas moralis actus est a fine, verum est inter circumstantias se tenentes ex parte differentiarum ; et dum dicit quod prima bonitas moralis est a circumstantia objecti, dicas quod verum est materialiter.

CLXXVII.

Scotus *in* 1. *q. primæ dist.* 1. ponit quamdam divisionem de fruitione, quæ fruitio triplex est ; alia est ordinata ; alia inordinata ; alia in communi. Contra Scotum arguit Alphonsus

Toletanus, qui citat in hoc Landulphum *q.* 5. *hujus dist.* et arguit sic : Nullum superius condividitur cum suis inferioribus, ut animal non dividitur in rationale et irrationale, et in animal in communi, ut fruitio in communi, est communis ad fruitionem ordinatam et inordinatam ; ergo. Secundo arguit sic : Omnis fruitio posita in effectu est vel ordinata vel inordinata ; ergo non ponitur tertium membrum. Tertio, fruitio in communi dicatur per se de fruitione ordinata et inordinata ; ergo similiter ordinata fruitio, et inordinata sunt extrema contradictionis ; ergo non datur medium.

Solutio, dicas quod fruitio in communi non est alia fruitio a fruitione ordinata, et a fruitione inordinata, et non ponitur in numerum cum illis, quasi sit una tertia fruitio ; sed est communis et indifferens, ut superius ad sua inferiora, ut animal consideratur in communi indifferens, et etiam consideratur, ut est rationale vel irrationale ; ita fruitio in communi positive neque est ordinata neque inordinata, sed bene permissive potest esse ordinata et inordinata. Vel dicas, quod permittit secum utrumque, non ponitur in numerum, sed fruitio in communi permittit secum fruitionem ordinatam et fruitionem ordinatam ; ergo non ponitur in numerum. Exemplum, animal dividitur in rationale et in irrationale, et tamen non sunt tria animalia, sed duo tantum animalia ; ita pariter dicas de fruitione in communi, quæ dividitur in fruitionem ordinatam, et in fruitionem inordinatam.

Scotus posita opinione Avicennæ dicentis alio a Deo fruendum esse, arguit contra ipsum, et probat quod intellectus noster, cum sit potentia fruens, non quietatur nisi in perfectissimo ente, cum ens in communi sit objectum intellectus nostri, secundum Avicennam ; ergo non potest quietari, nisi in perfectissimo ente ; hujusmodi est Deus, ergo non potest quietari, nisi in Deo.

Contra Scotum arguit Occham et Gabriel Biel, dicentes quod Scotus vult probare rationibus naturalibus quod est fruendum Deo clare viso, sed hoc est falsum, quia hoc est tantum creditum.

Dicas, quod istæ rationes Doctoris prædictæ valent contra Avicennam dicentem ens in communi esse objectum intellectus nostri naturale ; hoc supposito, rationes Doctoris sunt naturales, et contra Avicennam ; secundum veritatem sunt tantum creditæ, quia non est naturaliter notum tale ens (ut ponit Avicenna) esse sic objectum naturale intellectus conjuncti, ideo sunt creditæ.

Insuper Suessanus arguit contra Scotum *in secundo Metaph.* et adducit alias duas rationes Scoti *in quarto distinct.* 49. *quæst.* 8. ubi dicit quod ens est objectum adæquatum intellectus nostri ; ergo non quietatur, nisi in perfectissimo ente. Similiter dicit quod intellectus potest intuitive cognoscere, quia si potest sensus, ergo et intellectus, et arguit sic : Ens est objectum intellectus, ut causatum a quidditate naturali per phantasmata repræsentata ; semper enim conceptus entis est causatus a quidditate naturali ; ergo ens, ut ens, non est objectum intellectus nostri.

Dicas, quod iste non recte habet Sco-

tum, non enim dicit Scotus quod pro statu isto possit naturali ratione probari intellectum humanum non posse beatificari, nisi in cognitione intuitiva summe intellectuali; sed dicit quod loquendo de intellectu, ex natura intellectus potest naturali ratione demonstrari ipsum non posse beatificari, nisi in tali cognitione intuitiva summi boni, et sic intelligit Scotus ex natura potentiæ, et hoc patet a Scoto *in prima quæst. prologi.*

Ad secundum, falsum est quod non possit intellectus ex natura potentiæ intuitive videre intelligibilia, id est, substantias abstractas, licet in hoc statu non possit.

Insuper arguit Suessanus contra Scotum, qui tenet quod non possit naturaliter demonstrari animæ immortalitas; ergo nec posse beatificari, cum mortalitas repugnet felicitati.

Dicas, quod pro statu isto non potest probari naturaliter immortalitas animæ, tamen sublata imperfectione hujus status quoad cognitionem, potest probari naturaliter, et sic intellexit Scotus. Et cum dicitur secundum Scotum, mortalitas repugnat felicitati, dicas quod utique mortalitas repugnat felicitati virtualiter, non autem formaliter, quia Christus fuit beatus et mortalis, posset enim quis esse perfecte beatus tantum per instans, durante beatitudine satiandi.

CLXXVIII.

Scotus *in dist. primi,* arguendo contra Thomam, dicit quod accidit quod in eodem conjungatur ratio primi efficientis et primi finis, nec quietat inquantum primum effectivum; hujus oppositum habet *in dist.* 2. *q.* 1. *primi,* ubi probat illum esse infiniti vigoris, quia est infinitum infinitorum objectorum; ergo sibi non accidit ratio effectivi primi.

Solutio, dicas quod primo effectivo ex natura rei non accidit quod conjungatur ratio primi efficientis et primi finis; sed accidit ad oppositum Avicennæ, quia secundum Avicennam, secunda Intelligentia est effectiva tertiæ, non tamen est finis ejus ex natura rei. Vel dicas quod primum effectivum non dicitur quietari, ut effectivum, sed ut finis tantum quietat.

CLXXIX.

Scotus *in tertio articulo distinctionis primæ, q.* 1. *primi,* dicit quod voluntas, sicut potest absolute velle et non velle, ita velle sic, et non velle sic; hujus oppositum habet *in quæst.* 2. *dist. primi,* ubi dicit quod in potestate voluntatis est frui, vel non frui, non tamen est in sua potestate frui sic, vel non frui sic.

Solutio, dicas quod Scotus *in prima, q. dist. primi,* loquitur de fruitione in communi; in *secunda autem quæstione ejusdem dist.* loquitur de fruitione ordinata, et de fruitione viatoris, et non de fruitione comprehensoris.

CLXXX.

Scotus *in solutione quintæ q. principalis,* vult quod non sit in potestate intellectus firmius, vel minus firmiter assentire vero, sed voluntatis; hujus oppositum habet *dist.* 3. *hujus primi,*

q. 2. ubi ait quod major conatus intellectus facit perfectiorem actum et assensum, et minor conatus intellectus facit minorem assensum.

Solutio, dicas quod intellectus, stante objecto æqualiter disposito, non magis, nec minus assentit; sed quando intellectus est magis, vel minus dispositus, stante eodem objecto, tunc magis, vel minus assentit, et sic intellexit Scotus *in* 3. *dist hujus primi.*

Scotus *in secunda quæstione primæ distinctionis artic. primo*, dicit quod sit possibile viatorem frui essentia, non fruendo persona, quia potest concipi essentia, non concipiendo personam, quia relatio non est de conceptu essentiæ divinæ; ergo potest concipi essentia, non concipiendo personam.

Contra arguit Occham, *dist.* 1. *q.* 15. sic: Quæ sunt idem realiter, unum non potest concipi sine alio; sed persona et essentia sunt idem realiter, ergo non potest concipi essentia non concipiendo personam.

Dicas quod etsi essentia et persona sint idem realiter, distinguuntur tamen ex natura rei; et hinc est quod unum poterit concipi, non concipiendo aliud, et sic dicas ad alia ejus argumenta, quæ circa idem tendunt.

In eodem articulo Scotus dicit quod viator potest frui una persona non fruendo alia, quia potest concipere personam Patris, non concipiendo personam Filii, nec personam Spiritus sancti. Contra arguit Occham ibidem.

Personæ sunt relativæ ut Pater et Filius, et unum relativum non potest concipi sine alio; igitur non potest frui una persona, non fruendo alia, quia relativa sunt simul natura, et cognito uno cognoscitur et reliquum.

Dicas ad Occham, quod ejus ratio non concludit, quia dato etiam, ut ipse dicit, quod unum relativum non potest concipi sine alio, et distincte intelligi, tamen Pater non refertur ad Spiritum sanctum, nec Filius; ergo poterit, intelligi Pater et Filius, non intellecto Spiritu sancto. Vel dicas quod relativum non est de conceptu formali et quidditativo sui correlativi, ut pater non est de conceptu formali filii. Tertio dicas quod non potest perfecte concipi unum relativum, non concepto correlativo, propter dependentiam unius ad alterum. Quarto dicas, concedendo quod non potest percipi una persona relativa, et hoc perfecte non concepta alia persona sibi correlativa. Quinto dicas, etsi non potest concipi unum relativum, non concipiendo suum correlativum, potest tamen frui uno relativo, non fruendo alio correlativo; exemplum, intellectus non potest intelligere dominum perfecte, nisi intelligat servum, et potest quis diligere dominum, non diligendo servum, et hoc est ex libertate voluntatis, quia voluntas est libera ad contrarius actus.

Contra adhuc arguit Occham sic: Quilibet obligatur ad fruendum illo, quod est summe diligendum; sed quælibet persona est summe diligenda sicut essentia divina; ergo quilibet tenetur diligere quamlibet personam, sicut essentiam divinam, aliter esset malum et irrationabile.

Dicas duplicem esse fruitionem, quædam est actualis, quædam habitualis. Loquendo semper de fruitione ordinata, primo modo potest frui una persona, non fruendo alia, non autem secundo modo, et tunc malum et irrationabile esset, quando non frueretur

personis, nec actualiter, nec habitualiter, et hac responsione solve etiam argumentum Occhami, quod dicit, æqualis ratio diligibilitatis est in qualibet persona ; ergo sicut teneor diligere unam personam, teneor etiam diligere aliam.

Dicas, quod verum est habitualiter, non autem actualiter ; et si dicas, habet Christus in Joan. cap. 14. *Ego et et Pater unum sumus*, et Christus etiam dicebat : *Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum*, dicas, quod Christus loquebatur sic : *Ego et Pater unum sumus* identice et essentialiter ratione divinæ essentiæ, non tamen ratione personarum ; et sic potest quis frui persona Patris, non fruendo persona Filii ; et dum Christus loquebatur ad Philippum, loquebatur de possibili, non autem de facto, et secundum leges positas, quia lex posita est et de facto, quod in patria videns Patrem, videat et Filium.

Scotus *in 2. art. quæst. primæ, dist. primi,* recitat opinionem Henrici, et tenet quod est possibile de potentia Dei absoluta comprehensorem frui essentia, non fruendo persona, et solvit argumenta Henrici. Thomas de Argentina *eadem dist. q.* 3. improbat Scotum eisdem argumentis Henrici, et quia solvuntur a Scoto, ideo non est opus illa adducere.

CLXXXI.

Scotus *in eodem secundo artic. in fine probationis duarum rationum*, antequam respondeat ad argumentum Henrici, dicit quod actus cognoscit objectum ipsius beati, et habet pro objecto primario essentiam, a qua essentialiter dependet, relationes vero divinæ sunt tanquam objectum secundarium ; potest enim esse objecti primarii absque hoc quod sit objecti secundarii, vel primo erit objecti primarii, secundo secundarii.

Arguit Occham contra Scotum, si idem actus nunc non terminatus ad personam, postea terminatur, ergo mutatur, ergo erit mutatio vel in persona, vel in actu, et talis mutatio est acquisitiva, vel acquiritur novum absolutum, et hoc falsum, vel nova relatio, et hoc per novum actum, et sic non manet idem actus.

Solutio, dicas quod non est aliqua nova mutatio, sed nova terminatio, quia talis visio non prius terminabatur ad personam, nunc autem terminatur ; et sic persona prius non erat visa, modo est visa, et sic nova relatio rationis ; nec secundum hanc dicitur mutari, sicut Deus nunc amatur, qui prius non amabatur ab aliquo, nec dicitur mutari. Et cum dicitur, talis nova terminatio est per novum actum, negatur, quia per actum novum possum videre sex objecta, et plura, si præsententur, et tamen non per novum actum, sed per eumdem, quo videntur sex objecta ; sic videns essentiam sine personis per eumdem actum videbit personas, si ei præsententur.

Scotus in eodem acticulo in prima ratione contra Henricum, dicit quod Pater prius origine est perfecte beatus, quam generet Filium, et in illo priori habet objectum perfecte beatificans, id est, essentiam divinam, non communicatam tribus, sed præcise in una persona. Contra Scotum arguit Aureolus.

Pater prius origine quam generet,

est perfecte beatus; ergo in illo priori videt essentiam communicatam tribus, alioquin ex productione Filii et Spiritus sancti, acquireret visionem essentiæ ut in tribus, et ex consequenti imperfectionem intrinsecam ex persona producta, quod est inconveniens.

Dicas, negando quod in illo priori habeat essentiam communicatam tribus, et ad probationem negatur, nam quod Pater videat essentiam, est perfectio, sed quod videat in tribus, ut sic, scilicet ut in tribus, non est perfectio, neque imperfectio.

Insuper arguit Aureolus contra Scotum, tenentem contra Henricum, quod essentia est objectum primarium, personæ vero sunt objectum secundarium, nam dicit Augustinus : *Res quibus fruendum est sunt Pater, Filius et Spiritus sanctus;* ergo personæ non sunt objectum secundarium, cum sint objectum fruitionis, et tale est objectum primarium.

Dicas, quod personæ sunt objectum quasi secundarium, non proprie secundarium, res vero aliæ visæ sunt proprie objectum secundarium, personæ sunt extra rationem formalem objecti beatifici ; ratio enim objecti beatifici non est proprie personalitas, sed essentia.

CLXXXII.

Scotus probans contra Henricum dicit quod essentia sine personis possit esse ratio formalis terminandi fruitionem. Oppositum habet *in* 3. *Sent. dist.* 1. *q.* 5. volens probare quod essentia non sit ratio formalis illius incarnationis, utitur hac ratione: In quocumque supposito est ratio formalis terminandi, ipsum terminat ; ergo si essentia est ratio formalis terminandi, cum sit in tribus suppositis; ergo tria supposita istam unionem terminabunt, quod est absurdum, sic a simili, si essentia est ratio formalis terminandi fruitionem, cum sit in tribus, illa tria supposita terminabunt, et sic non possumus frui essentia non fruendo personis, nec una persona sine alia.

Solutio, dicas quod non est simile, quia essentia, ut est objectum *quo* et *quod* fruitionis accidit sibi esse in suppositis, ita quod si, per impossibile, vel possibile, non esset in suppositis, adhuc esset objectum tale; sed ut sic ratio formalis terminandi illam unionem non sibi accidit esse in suppositis, imo necessario, ut sic esset in suppositis, et tunc essentia esset tantum terminus *quo*, et suppositum *quod*, et sic non est similitudo hîc et ibi.

CLXXXIII.

Scotus *in tertio articulo hujus quæstionis*, ubi dicit quod voluntas comprehensoris potest frui et non frui, sed non sic vel sic frui; hujus oppositum habet Scotus *in* 8. *dist. primi*, *q.* 4. *in* 2. *distinct.* 2. *q.* 8. *dist.* 4. *et in quarto*, *dist.* 49. *quæst.* 9. habet quod in cujus potestate est agere, in ejus potestate est modus agendi ; similiter in cujus potestate non est agere, nec etiam est modus agendi.

Solutio, dicas quod modus agendi duplex est : Alius se tenet ex parte agentis, cum agens habeat facultatem non per objectum et motum in ob-

jecto, ut projicere lapidem prope, vel longe. Alius est modus agendi se tenens ex parte objecti, qui modus est tantum in objecto, ut objectum est comestibile et amarum, non habet potestatem agens comedendi objectum tale saporose, sed tantum sicut est, ideo habet potestatem, sed non sic ; et sic Scotus habet veritatem *in quarta quæst. prologi* de modo agendi secundo modo ; in tertio et quarto habet veritatem primo modo. Vel dicas, quod duplex est modus agendi, vel duplex est modus actus : Quidam modus est compossibilis actui ; exemplum, diligere Petrum Paulum, ibi est actus, etiam modus agendi compossibilis, quia possum diligere Petrum Paulum propter se ; tali est modus agendi compossibilis actui. Alius est modus incompossibilis actui, ut quod voluntas divina diligat Socratem propter se ; talis modus est incompossibilis dilectioni divinæ, quia divina voluntas non potest errare. Cum ergo dicitur, *in cujus potestate est agere, in ejus potestate est modus agendi*, dicas quod verum est de modo agendi, qui se tenet ex parte agentis, nego de modo agendi, qui se tenet ex parte objecti, quia hoc esset ex objecto divino volente se ostendere, puta essentiam, et non personas.

CLXXXIV.

Scotus vult *in* 2. *quæst. q.* 1. *primi, artic. primo, in principio*, quod essentia, quæ relative dicitur, sit aliquid, excepto relativo, ita quod velit quod absolute includat omnem relationem realem ; hujus oppositum tenet *in* 1. *dist.* 19. *quæst.* 1. *et quæst.* 6. *Quodlibet.* quod æqualitas fundetur in qualitate, et similitudo in qualitate ; tamen secundum Philosophum tenet 5. *Metaph. cap. Ad aliquid*, quod una paternitas est similis alteri, et æqualis secundum magnitudinem ; et sic paternitas erit immediatum fundamentum similitudinis realis æqualitatis, et quod relatio fundatur in relatione tantum, igitur non in absoluto.

Solutio, dicas quod omnis relatio de necessitate fundatur in aliquo absoluto, et hoc potest esse dupliciter : Uno modo immediate, et sic non semper relatio fundatur in absoluto, ut patet de similitudine et æqualitate ; alio modo mediate, et hoc modo intelligit Scotus *in* 1. *dist.* 1. *quæst.* 2.

CLXXXV.

Scotus *in secundo articulo distinctionis primæ, q.* 2. *primi, in prima ratione contra Henricum*, dicit quod Pater prius origine est beatus, antequam generet Filium ; sed videtur sequi quod Pater posterius origine generet Filium. Hujus oppositum videtur sequi ex ejus dictis, quia ipse *in secundo Sentent. dist.* 1. *q.* 1. *et in Quodlib. q.* 8. vult quod prius origine dicatur Pater respectu ejus, quod est a se, et post origine respectu ejus, qui est ab alio ; sic igitur posterius origine generat Filium ; ergo ab alio habet quod generet Filium, quod est falsum.

Solutio, dicas quod Pater prius origine est beatus, et in ipso priori est Pater, et producit Filium, et in eo quod producit, est prior Filio produc-

to, in illo priori est perfecte beatus, et habet *esse* a se, et Filius posterius origine est productus, et habet *esse* productum ab alio ; et sic verum dicit Scotus.

Contra, Scotus vult quod quamvis prius origine Pater producat creaturam, et Filius posterius origine, non sequitur tamen quod in aliquo instanti sit creatura posita in *esse* a Patre, in quo non sit posita in *esse* a Filio, sed quia hoc tantum habet Pater a semetipso, et Filius a Patre, ut dicit Scotus 2. *dist. primi*, *q.* 1. *et in Quodlib. q.* 8. Si ergo prius origine dicatur, in quo posterius non est, sequitur quod creatura sive in *esse* cognito, sive in *esse* realis existentiæ, aut in aliquo instanti sit a Patre producta, in quo non sit producta a Filio, et si posterius origine est producta a Filio, ergo erit bis producta ; similiter de Spiritu sancto, qui est productus a Patre in aliquo priori, in quo non producitur a Filio, sed posterius origine a Filio, sequitur idem quod supra.

Dicas quod alio modo Pater comparatur ad Filium, ut producit ipsum, et alio modo ad creaturam, ut producit ipsam ; simpliciter enim Pater ratione principii formalis producti et producentis, qua Filius constituitur in *esse*, sic inquantum producit, est prior Filio producto, et Filius est posterior ; et dato per impossibile, quod Pater non producat a semetipso, et non haberet *esse* a se, tamen inquantum produceret, esset prior Filio producto ; non autem sic consideratur, ut comparatur ad creaturam et Spiritum sanctum, quia cum eadem ratio formalis producendi creaturam et Spiritum sanctum sit in Filio, sic Filius est prior origine Spiritu sancto et creatura.

CLXXXVI.

Scotus *in* 3. *Sentent. dist.* 27. dicit quod ex puris naturalibus potest quæcumque voluntas, saltem in statu naturæ institutæ, diligere Deum super omnia ; hujus oppositum habet *in secundo*, *dist.* 28. *in fine*, ubi habet ista verba : *Quæcumque voluntas actum hujus præcepti exequitur, licet informis, disponit se ad gratiam gratificantem, cui oblatæ, vel resistit, et peccabit mortaliter, vel consentit, et justificabitur.* Ibi Scotus videtur velle duo : Primum, quod voluntas existens in peccato mortali potest diligere Deum super omnia, cujus oppositum habet *in tertio, distinct.* 13. ubi vult quod fruitio ordinata necessario præsupponit gratiam, et si resistit, peccat mortaliter, nempe quando Deus homini offert suam gratiam, si non resistit, consequitur gratiam a Deo sibi collatam ; ergo homo non potest ex puris naturalibus Deum diligere.

Solutio, dicas quod Scotus in secundo loquitur, citando unam opinionem, et non secundum propriam mentem. Secundo, potes dicere quod Scotus velit hoc esse, quia Deus liberaliter offert gratiam, et non quod ex natura liberi arbitrii in se sibi repugnet, quin ex suis naturalibus possit Deum diligere Si quis autem vellet in via Scoti tenere oppositum, dicat, intellectus tantum hoc potest ex natura potentiæ, et non ut ligatus.

Sed dicas, si teneor diligere eum super omnia, ergo magis teneor diligere id quod est magis ad honorem

Dei; sed magis est ad honorem Dei quod salventur centum homines quam ego solus, ergo videtur quod magis debeam illos homines appetere salvare quam me; sed hoc est falsum, ut patet *in* 3. *dist.* 29. ubi Doctor dicit, quod post Deum quis debet se diligere super omnia.

Dicas quod ex ordine charitatis in multis casibus, quorum unus est in proposito, magis teneor diligere id quod minus est ad gloriam Dei; non est ergo vera illa propositio, ubi cætera non sunt paria.

Sed adhuc dices, quod videatur magis homo se debere diligere quam Deum; ergo non Deum super omnia. Probatur consequentia per Aristotelem 9. *Ethic.* ubi dicit quod amicabilia, quæ sunt ad alterum, præsupponunt amicabilia ad se, et *nono Ethic. cap.* 9. dicit quod homo est magis sibi amicus.

Dicas quod omnia dicta Philosophi sunt vera, comparando hominem ad alia post Deum; unde dicit Petrus Cameracensis, quod creatura rationalis appetitu naturali tendit in suam conservationem tanquam in finem ultimum sui appetitus naturalis, sed appetitu rationali et libero creatura rationalis potest, et debet tendere in aliud quam in seipsam, tanquam in finem suum, scilicet in Deum.

CLXXXVII.

Scotus *in* 5. *quæst. prologi*, dicit quod electio recta, sive actus virtutis, quod idem est, est ab habitu virtutis, quia expresse dicit *in dist.* 17. *primi*, quod potest esse habitus virtutis, et electio recta, licet non sit generata ab habitu virtutis; hujus oppositum habet *in* 4. *dist.* 14. *q.* 2. ubi dicit quod non est de ratione actus moralis quod sit generatus ab habitu virtutis, nec quod sit generativus virtutis.

Solutio, dicas quod Scotus non negat esse electionem rectam, nullo habitu virtutis præsupposito, sed aliquis non dicitur proprie, virtuose agere et perfecte, nisi agat secundum habitum virtutis, cum habitus faciat prompte, faciliter et expedite operari.

CLXXXVIII.

Scotus *in* 4. *quæst. prologi, et in secundo, dist.* 2. in materia de ævo, et *dist.* 3. in materia de cognitione Angelorum; *et in tertio, dist.* 14. dicit discursum esse in Angelis; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 6. ubi dicit Angelos non discurrere.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 2. *dist.* 1. *q.* 6. loquitur in respectivo sermone; secundo dicas quod Scotus loquitur ad hominem.

CLXXXIX.

Scotus *in prima, dist. primi, quæst.* 2. concedit quod cognitio intuitiva est existentis, inquantum existentis; et hoc idem vult *in dist.* 3. *et dist.* 8. *quæst. penult. primi, et in secundo, distinct.* 5. *et in quarto, distinct.* 10. *et* 49. *quæst.* 12. *et in Quodlib.* Sed circa dictum Scoti oritur maxima difficultas, nam ipse *in prima dist. primi, quæst.* 1. *et quæst.* 2. vult quod intellectus frui possit essentia, non

fruendo personis ; hoc enim videtur esse falsum. Ratio hæc est, quæcumque dicunt tantum unam existentiam, impossibile est videre unum, non videndo aliud ; sed persona divina et essentia tantum dicunt unam existentiam ; ergo est impossibile videre essentiam, non videndo personam.

Solutio, dicas quod licet essentia et persona unam tantum dicant existentiam realiter, non tamen formaliter ; imo ex quo sunt distinctæ formalitates ex natura rei, etiam dicunt distinctas existentias ex natura rei ; et nullum sequitur inconveniens apud Doctorem, quod in Deo sint plures existentiæ ex natura rei formaliter distinctæ, esset tamen valde inconveniens ponere plures existentias in Deo ex natura rei realiter distinctas.

CLXXXX.

Scotus *in primo*, *dist.* 1. *quæst.* 2. dicit quod non oportet in essentia distincte concepta personam distincte concipi ; hujus tamen oppositum videtur velle *in eadem dist. quæst.* 2. ubi dicit, et etiam in pluribus locis, quod cognitio intuitiva est tantum existentis, ut existens est, et ut præsens in sua existentia, quia essentia divina non existit nisi in personis ; ergo non potest videri sine personis, nam quæ præcise dicunt unam existentiam, impossibile est videre unum, non videndo aliud ; sed essentia et persona dicunt præcise unam existentiam ; ergo impossibile est videre essentiam, non videndo personam.

Solutio, dicas quod licet non sit visio nisi existentis, inquantum existens, et non est existens, nisi in persona, non sequitur, non est existens, nisi quantum in persona, scilicet quod ratio terminandi visionem sit ipsa persona, in qua essentia existit. Vel dicas quod aliud est loqui de existentia, et aliud de incommunicabili existentia ; cognitio intuitiva bene terminatur necessario ad existens, ut existens est, essentia autem divina, ut prior personis ; est vere existens propria existentia, sed non est necesse quod cognitio intuitiva terminetur ad incommunicabile subsistens.

CLXXXXI.

Scotus *in primo*, *distinct.* 1. *quæst.* 2. dicit quod frui possumus essentia non fruendo personis ; hoc enim videtur esse falsum, quia dicit ipse quod personæ sunt idem realiter essentiæ, tunc sic : Quando aliqua sunt idem realiter, impossibile est unum concipi, alio non concepto ; sed essentia et persona sunt idem realiter, ergo non potest concipi essentia, non concipiendo personam.

Solutio, dicas negando majorem, nam subjectum et propria passio sunt idem realiter, et tamen subjectum potest præcognosci quod sit, non simul cognita passione, ita pariter dicendum est de essentia et personis, quæ licet idem sint realiter cum essentia, et habitualiter frui non possumus essentia, quin fruamur etiam et personis, actualiter tamen frui possumus essentia sine personis, quia essentia divina est ens absolutum, personæ vero sunt ens respectivum et absolutum est prius respectivo ; igitur frui possumus essentia, non fruendo personis, quæ sunt respectiva.

CLXXXXII.

Scotus *in primo, dist.* 1. *quæst.* 2. dicit quod peccator non potest referre actum peccati in Deum, quia fruitur illo ; hoc idem videtur velle *in quæst.* 5. *distinct. primæ primi,* ubi quærit, an peccator fruatur. Oppositum habet *in eadem quæst.* ubi dicit quod peccator non fruitur actu peccandi.

Solutio, dicas quod Scotus *in illa quæst.* 2. non videtur assertive loqui. Secundo dicas, quod quando Doctor dicit quod peccator fruitur actu peccandi, loquitur improprie de fruitione, quæ est amore inhærere alicui propter se ; sed quia peccator elicit actum peccandi nullo modo referibibilem a tali potentia ad objectum vere fruibile, ideo peccator dicitur frui illo. Vel dicas duplicem esse fruitionem, quædam est ordinata, et hac fruitione peccator non potest frui seipso ; quædam est inordinata, et hac fruitione peccator fruitur seipso.

CLXXXXIII.

Scotus *in primo Sentent. q.* 1. dicit quod causa secunda non causat, nisi inquantum movetur a prima ; hujus oppositum habet *in primo, dist.* 1. *quæst.* 1. ubi vult expresse quod secunda causa in agendo nihil penitus recipiat a prima ; et tamen impossibile est aliquid moveri ab alio, nisi saltem motum recipiat, si tantum localiter movetur.

Solutio, dicas quod causam secundam moveri a prima in agendo, potest dupliciter intelligi : Primo, quod in se moveatur ; secundo, quod nihil potest agere respectu effectus, sive movere, nisi prima causa simul agat, vel moveat ad eumdem effectum ; et isto secundo modo verum est dictum Doctoris, sed ut sic nihil recipit in se. Vel dicas quod causam secundam moveri a prima in agendo, non intelligitur proprie moveri, sed intelligitur moveri ex hoc, quod dicit ordinem inferiorem ad primam causam, ita quod impossibile est ipsam agere, prima non agente.

CLXXXXIV.

Scotus *in primo, dist.* 2. *quæst.* 1. dicit quod causa secunda agit in virtute primæ, et per consequens cum secunda agat contingenter, sequitur quod etiam prima contingenter agat. Hoc non videtur esse verum, quia ex quo prima causa prius agit quam secunda, aut ergo in illo priori attingit effectum secundæ causæ, aut non. Si primo, ergo cum secunda causa in illo priori nihil agit, et si in aliquo signo posteriori agit ad illum effectum, sequitur quod idem erit bis productum ; si secundo, ergo prima causa nihil agit, quia agere ad effectum est attingere illum.

Solutio, dicas quod prima causa non agit in aliquo priori, sed simul cum secunda causa, et si dicatur, *in libris de Causis* dicitur quod prima causa prius agit quam secunda, dicas quod sic debet intelligi *prius,* id est, perfectius.

CLXXXXV.

Scotus *in* 1. *dist.* 2. *q.* 1. dicit in-

tellectum esse potentiam activam ; hujus oppositum habet paulo infra *prædictæ distinctionis, parte* 2. ubi dicit quod productum in *esse* simpliciter ab intellectu divino non est in ipso intellectu ; ergo intellectus non est potentia activa. Similiter expresse vult *in secundo, dist.* 19. de locutione Angelorum, quod intellectus unius Angeli potest causare actum intelligendi in intellectu alterius Angeli, et similiter speciem intelligibilem. Patet etiam de intellectu divino, qui in actu suo producit objecta secundaria in *esse* secundum *quid*, et tamen illa objecta secundaria non sunt formaliter in intellectu divino.

Solutio, dicas quod Scotus non habet pro inconvenienti eamdem potentiam respectu diversorum terminorum diversimode appellari, nam si terminus productus sit extra, ipsa dicitur productiva ; ut enim intellectus producit aliquid, quod vere recipitur in materia extrinseca, potest dici potentia factiva respectu illius ; ut vero producit aliquid, quod non recipitur formaliter in ipso intellectu, nec in aliqua materia extrinseca, sed illud productum erit in se subsistens, tunc dicitur potentia productiva ; ut vero producit aliquid, vel quasi producit, quod tantum est in ipso formaliter dicitur potentia operativa, tunc factiva.

CLXXXXVI.

Scotus *in Quodlib. quæst.* 13. vult quod operatio beatifica includat de necessitate relationem realem terminatam ad objectum, ut existens est. Hujus oppositum habet in eadem quæstione, ubi dicit quod actus beatificus intellectus divini nullam relationem includat terminatam ad ipsam essentiam, quæ est objectum beatificum, et non tantum relationem realem, sed nec etiam relationem rationis, et tamen *in primo, dist.* 2. *q.* 1. concludit quod vere unitur et conjungitur objecto primo.

Solutio, dicas quod quando est unio inter aliqua naturaliter distincta et habentia *esse* realis existentiæ includunt relationem realem, et quando est inter extrema habentia *esse* secundum *quid*, vel saltem unum illorum, tunc non est necesse quod includant relationem realem, ut patet de cognitione abstractiva, quæ unitur objecto habenti *esse* tantum secundum quid ; et hoc modo intellexit Scotus *in Quodlibet. quæst.* 13. Quando vero est inter extrema sic realiter eadem, quod unum illorum unitive est in alio, tunc ibi nulla est relatio, nec realis, nec rationis ; et sic actus beatificus intellectus divini nullam relationem includit ad essentiam, ut objectum beatificum, ut exponit Scotus *in Quodlib. quæst.* 13. Quando vero dicit *in primo, q.* 1. *dist.* 1. quod intellectus beatificus vere unitur et conjungitur objecto optimo, debet intelligi unio potentiæ ad objectum pro unione fundamentali, scilicet quod ipsa potentia per operationem absolutam vere attingit optimum objectum, hoc vult Scotus expresse *in* 4. *dist.* 10. *et* 49. *et in Quodlib. q.* 13.

CLXXXXVII.

Scotus *in primo, dist.* 39. *et* 40. *et in Quodlib. quæst.* 14. dicit quod voluntas divina prius vult, et determi-

nat de quocumque causabili illud fore, quam intellectus cognoscat illud; ergo circumscripta cognitione alicujus contingentis, adhuc voluntas divina poterit illud producere; hujus oppositum habet *in* 2. *dist. primi*, *q*. 1. ubi dicit quod ipsi autem *velle* alicujus propter finem præintelligitur *intelligere* illud; ergo ante primum signum in quo intelligitur causatus, sive volens *A*, necessario præintelligitur intelligens *A*, et ita sine hoc non potest pure efficere.

Solutio, dicas quod dictum Scoti intelligitur de cognitione simplicium propositionis contingentis. Tales enim cognitiones simplicium præcedunt determinationem divinæ voluntatis; vel dicas et melius, quod etsi voluntas possit determinare aliquod futurum contingens esse ante cognitionem illius, tamen facta tali determinatione, statim intellectus intelligit illam determinationem, et ita voluntas non potest ad extra illud ponere in *esse*, quod determinavit, nisi intellectus prius intelligat, et ita ad sui *esse* ad extra necessario præcedit *intelligere* circa illud.

Dubitatio. Angelus multa causat, quæ tamen non potest causare, nisi intellectione prævia, et tamen non sequitur quod sua intellectio sit sibi eadem realiter. Dicas quod in causando non est inconveniens agens secundum dependere ab alio distincto ab eo realiter, ut patet de Angelo, et de una intellectione; est tamen inconveniens de primo efficiente, et ideo neganda est similitudo, scilicet quod sicuti Angelus, et sua intellectio sunt distincta realiter, ita *velle* et *intelligere*. Sed dices, prima causa non potest sine secunda; ergo videtur ab ea dependere. Neges consequentiam, quia in ordine, prima causa nullo modo dependet a secunda, nec ut a causa effectiva, nec ut a causa *sine qua non*, ut sit prima causa, et agat omnino independenter.

CLXXXXVIII.

Scotus *in primo, dist*. 2. *quæst*. 1. dicit quod *intelligere* primi effectivi, ex quo est actu infinitorum intelligibilium, sit infinitæ perfectionis; hujus oppositum habet *in tertio dist*. 14. *quæst*. 2. ubi dicit quod ex perfectione sua necessario est aliorum, et per consequens infinitorum.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit *in tertio*, quod ex perfectione talis actus de necessitate est aliorum objectorum, sic debet intelligi, quod ille actus, etiam per possibile, vel impossibile, circumscripto omni alio intelligibili a se, nullam imperfectionem includit, imo summam perfectionem, cum *intelligere* primi, quod est optimum ens, fit penitus idem cum ipso primo, et ex tali perfectione sequitur quod fit omnium intelligibilium. In *primo vero Sent. dist*. 2. *q*. 1. probat perfectionem primi intelligere tantum a posteriori.

CLXXXXIX.

Scotus *in primo, distinct*. 2. *quæst*. 3. dicit quod omnis actus, qui non est idem objecto, est naturaliter posterior ipso objecto, et dicit quod actus ad objectum habet duplicem dependentiam, scilicet effectibilitatis et terminabilitatis. Prima est accidentalis,

quia potest suppleri ; secunda est essentialis, et nullo pacto potest suppleri, et ita saltem ratione istius actus semper erit posterior. Hujus oppositum habet Scotus *in primo, prima quæst. prologi*, ubi dicit quod actus intelligendi, ut a causis prioribus tantum dependet ab intellectu agente et possibili.

Solutio, dicas quod Scotus *in prima quæst. prologi*, tantum loquebatur de causis actus, se tenentibus ex parte potentiæ, et non loquebatur de ejus causis omnibus, et simpliciter.

CC.

Scotus *in* 2. *dist. primi, quæst.* 3. dicit quod voluntas recta libera conformatur voluntati naturali ; hujus oppositum habet *in secundo, dist.* 6. *q.* 2. *et in quarto*, in materia de pœnitentia, *et in quarto, dist.* 49. *q.* 11. vult quod voluntas recta in multis debet discordare a voluntate naturali, ut etiam patet *in secundo, dist.* 36. *et in tertio, dist.* 13. *q.* 2. *et in quarto, dist.* 50. *q.* 5.

Solutio, dicas quod propositio Doctoris habet veritatem de voluntate recta per essentiam ; hujusmodi est voluntas Dei, quæ est regula omnis rectitudinis voluntatis creatæ.

CCI.

Scotus *in* 1. *dist.* 2. *q.* 3. dicit quod individua ejusdem speciei possunt in infinitum multiplicari ; hujus oppositum habet *in* 2. *dist.* 1. *quæst.* 3. ubi vult infinita individua non posse dari ; et Franciscus de Mayronis *in* 1. *dist.* 44. *dist.* 10. per istam maximam probat quod infinita multitudo in actu potest dari, quia nunquam impossibilitas sumitur ex parte Dei, ut etiam docet Scotus *in* 1. *distinct.* 42. si ergo dicit Franciscus : Possibilitas est ex parte naturæ, quod in infinitum sit multiplicabilis, Deus in infinitum poterit eam multiplicare.

Solutio, respondent Parisienses, et dicunt quod Scotus *in secundo* est problematicus, et Franciscus de Mayronis *dist.* 3. *q.* 4. *primi,* dicit quod natura de se est multiplicabilis in infinitum, sed Deus eam determinat, et talis determinatio est ab extrinseco ; vel dicas quod natura ex se est multiplicabilis in infinitum, et Deus posset hoc facere ; sed impedimentum est ab extrinseco, scilicet quod infinitum non est dabile in multitudine in actu, et ita impedimentum non est ex parte Dei, nec ex parte naturæ, sed aliunde, quia scilicet repugnat tale infinitum dari.

CCII.

Scotus *in* 1. *dist.* 2. *q.* 7. dicit quod Filius est terminus productionis, sive generationis, et hoc modo potest dici possibilis ; hujus oppositum habet *in eadem dist. et quæst. citatis*, ubi dicit quod quælibet persona divina ex se est formaliter necesse esse.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit quod Filius est possibilis, accipit ibi *possibile*, prout opponitur *impossibili*, non autem prout convertitur cum *contingenti*.

CCIII.

Scotus *in primo, dist.* 2. *q.* 7. dicit

quod actus primus est prior origine actu secundo, puta, quod memoria productiva in Patre est prior origine ipsa productione ; hujus oppositum habet *in* 28. *dist.* 1. *quæst. ult. et* 4. *quæst. Quodlibetali*, ubi vult quod Pater constituatur in *esse* personali per paternitatem ; et ideo dicit quod idem est Patrem constitui in *esse* personali per paternitatem, sicut et per generationem activam, cum sint penitus idem. Si ergo principium productivum, sive generativum est prius origine generatione ; ergo suppositum habens illud principium, quo vere generat, erit prius origine ipsa generatione ; ergo Pater, qui est suppositum generans per tale principium erit prior origine ipsa generatione activa, et sic constitutum essentialiter erit prius origine constitutivo essentialiter, quod non est intelligibile.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit productivum in divinis prius esse natura productione, et per consequens ex argumento illato Patrem prius esse origine productione, debet intelligi dictum Scoti de productione passiva, non autem de productione activa ; nam Pater, inquantum Pater, in divinis est prior origine Filio, et similiter Pater, inquantum generans, est prior origine genito. Secundo dicas, quod bene principium productivum est prius origine productione activa, qua constituitur Pater in *esse* personali, et cum dicitur : Pater generat Filium, ut habet tale principium productivum, verum est. Dum autem infers ; ergo Pater est prior origine productione activa, hoc falsum est. Sed fortasse instabis sic : Generatio activa necessario præsupponit principium productivum, et suppositum producens secundum illud principium. Dicas quod generatio activa bene præsupponit principium productivum, scilicet memoriam fœcundam, non tamen præsupponit suppositum producens, et hoc est, quod habet Scotus *in Quodlib. quæst.* 4. ubi dicit quod actio necessario præsupponit esse simpliciter, non autem esse incommunicabile, præcipue quando suppositum incommunicabile constituitur in tali *esse* per hujusmodi actionem, sic est in proposito de generatione in divinis ; ipsa enim generatio vere præsupponit esse simpliciter, scilicet memoriam fœcundam, sed non præsupponit suppositum incommunicabile, quia per illam generationem tale suppositum constituitur in *esse*.

CCIV.

Scotus *in* 1. *dist.* 2. *q.* 7. dicit quod generatio activa non præsupponit suppositum generans ; hujus suppositum habet *in* 7. *dist. primi*, ubi dicit quod gerundivum constructum cum potentia notat actum, ut egredientem ab eodem supposito, cui attribuitur potentia ; cum ergo memoria fœcunda sit potentia generandi ipsi Patri, ut in pluribus locis concedit Scotus ; ergo generare est actus egrediens a supposito habente talem potentiam generandi ; ergo præsupponit suppositum, quod est contra Scotum.

Solutio, dicas, quod actum generationis egredi a supposito potest dupliciter intelligi : Primo modo, quod vere sit a supposito ; secundo modo, quod egrediatur a principio productivo, ut actu existente in supposito.

Primo modo non egreditur a Patre, sed bene secundo modo, quia memoria fœcunda, a qua immediate pullulat generatio activa, constituens Patrem in *esse* personali, primo inest Patri, et per Patrem inest Filio. Sed notabis, si a memoria fœcunda immediate pullulat generatio activa ; ergo in eodem instanti erit Filius, et per consequens Pater, ut prior origine non producit Filium, imo nec diceretur generare formaliter. Dicas quod illa generatio pullulat a memoria fœcunda, ut posterior origine, et in eodem instanti originis constituit Patrem in *esse* personali; sed in eodem instanti originis, quo constituit Patrem, non habet productum, sed in alio instanti posteriori originis, et sic Pater formaliter generat, ut prior origine, et dicitur generare formaliter per generationem activam constituentem ipsum in *esse* personali ; et hoc modo dictum Scoti *in d. q. primi,* debet intelligi de actu egrediente a supposito.

CCV.

Scotus *in primo, d.* 2. *q.* 1. dicit quod differentia idearum concluditur ex creaturis; contra ideæ præcedunt creaturas, ergo ante ipsas sunt distinctæ.

Solutio, dicas quod differentia idearum capitur a creaturis arguitive et a posterius.

CCVI.

Scotus *in primo, d.* 2. *q.* 2. dicit quod duplex est distinctio rerum, scilicet naturarum et suppositorum ; ideo nota, quod in creaturis distinctio naturarum et suppositorum semper se concomitantur, sed non in Deo, ubi est distinctio suppositorum sine distinctione naturarum, etiam in Christo est distinctio naturarum sine distinctione suppositorum ; in intellectu vero dicit Scotus duplicem esse distinctionem, scilicet ex natura rei, seu formalis, et distinctio rationis, quæ est ratione diversorum modorum. Hujus oppositum dicit paulo superius, nempe quod distinctio ista objectorum, seu formalis præcedit omnem actum intellectus, *et in d.* 2. *q.* 2. dicit quod est in intellectu.

Solutio, dicas quod talis distinctio dicitur esse in intellectu, quia non concernit existentiam realem, nec est manifesta ex existentia reali, sed per *esse* in intellectu potissime cognoscitur, quia quando intellectus aliquam rem intelligit, et in ea discernit plures formalitates, vel realitates, tunc concluduntur illæ formalitates esse formaliter distinctæ.

CCV.

Scotus *in primo sentent. d.* 2. *q.* 2. dicit quod inter distinctiones, quæ præcedunt intellectionem, distinctio formalis est minima, ex hoc videtur negare distinctionem ex natura rei.

Solutio, dicas primo, quod Doctor loquitur de distinctione inter duo objecta quorum neutrum includit aliud in sua ratione formali, qualis est inter essentiam et relationem. Sed dices distinctio inter modum et rem cujus est modus, videtur minor, cum tantum distinguantur formaliter negative. Dicas, quod Scotus *in primo d.* 2. *q.* 2.

vult probare distinctionem veram inter mediam, et puræ rationis, et ita indifferenter loquitur de distinctione formali, et ex natura rei ; et cum dixit ipsam esse minimam, eam tantum comparavit ad distinctionem realem.

CCVI.

Scotus *in* 3. *d.* 2. *q.* 2. *art.* 2. dicit quod totum per accidens sit magis unum quam totum aggregatione; ergo videtur dicere aliquam entitatem aliam a partibus; hujus oppositum habet *in* 2. *d.* 12. *q.* 1. ubi dicit quod ens per accidens est præcise suæ partes, et non dicit aliam entitatem a partibus.

Solutio, dicas quod ens per accidens non habet magis unum eo, quod dicit tertiam entitatem aliam a partibus, sed quia in toto per accidens una pars informat aliam, quod non contingit in toto per aggregationem.

CCVII.

Scotus *in* 1. *d.* 2. *q.* 7. dicit quod inferius sit idem formaliter superiori, sed non e contra; hoc idem habet *in d.* 8. *q.* 3. *primi,* ubi dicit quod includens est idem formaliter incluso ; hoc idem habet *in* 1. *d.* 26. *et in* 1. *Report. d.* 35. *et* 33. *q.* 2. ubi habet ista verba formalia. Unde *homo est animal formaliter, quia quidditative includit animal;* hujus oppositum videtur habere *in* 1. *quodlib. art.* 1. *part.* 2. *ratione* 2. ubi videtur velle quod constitutum sit de formali ratione constitutivi ; sed hoc expresse habet *in* 4. *d.* 12. *q.* 1. *et* 7. *Metaph. q.* 1. formaliter alicui, quod non est de formali illius, quia esse idem formaliter alicui est esse de essentia ejus.

Solutio, pro responsione nota, quod *esse idem formaliter* est valde æquivocum, et habet tres acceptiones : Uno modo idem est, quod includere aliud in sua ratione formali. Secundo modo idem est quod esse de formali ratione alterius. Tertio modo idem est, quod dicere eandem formalitatem. Tum dicas quod inferius est idem formaliter superiori primo modo, id est, prout includit aliud in sua ratione formali, et non e contra, et est identitas formalis non mutua. Secundo dicas, quod superius est idem formaliter inferiori directe reposito sub eo secundo modo, ut idem est, quod esse de formali ratione alterius, et non e contra ; et sic est etiam formalis identitas non mutua. Tertio dicas, quod superius et inferius sunt distincta formaliter mutuo, quia dicunt aliam et aliam formalitatem, quia sicut in composito Physico totum per se dicit aliam rem a partibus realiter distinctam, ita in composito Metaphysico totum dicit aliam formalitatem a formalitate partium, aliter non esset unum pro se, et ita in isto sensu homo et animal distinguuntur formaliter.

CCVIII.

Scotus *in* 2. *d.* 14. vult quod omnes materiæ sint ejusdem rationis, loquendo de materiis, quæ insunt rei, nam dicit ibi contra communem opinionem quod si in cœlo materia, esset simpliciter ejusdem rationis cum materia istorum inferiorum ; si ergo

omnes materiæ sunt ejusdem rationis ; ergo et formæ receptæ, per dictum Doctoris, cujus oppositum habet *in* 1. *d.* 2. *q.* 7. ubi dicit quod formæ ejusdem speciei non possunt esse a materiis ejusdem speciei, nam ignis generatur ex aere corrupto, et similiter ex terra corrupta.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 2. *d.* 14. loquitur de materia prima, denudata ab omni forma ; in *primo vero d.* 2. *q.* 7. loquitur de materia secunda, quæ est in ultima dispositione ad recipiendam formam specificam, sicut dicimus quod materia animæ receptiva est corpus organicum humanum, et materia formæ receptiva asini erit tale corpus organicum, et quia hujusmodi materiæ sunt alterius rationis, sequitur quod forma hominis, et forma asini sint alterius rationis ; et quia omnia corpora humana sunt ejusdem rationis, sequitur quod omnes animæ intellectivæ sint ejusdem rationis.

CCIX.

Scotus *in* 1. *d.* 2. *q.* 4. dicit in quodam argumento, quod multiplicato eo, quod est de essentia alicujus, multiplicatur ipsa essentia ; hujus oppositum habet in pluribus locis, et omnes Theologi, quippe qui dicunt essentiam esse implurificabilem.

Solutio, dicas quod dictum Scoti ita debet intelligi, quod multiplicato illo, secundum quod sunt idem, vel realiter, vel essentialiter, multiplicatur essentia, et sic quia personæ sunt præcise idem ratione essentiæ, ideo non loquitur quod multiplicatis personis, multiplicetur essentia.

CCX.

Scotus arguendo contra Henricum, dicit quod creaturæ imitantur hanc essentiam, aut hanc essentiam, sive nudam, et sive existentem, et sic per creaturam posset cognosci essentia divina, et in particulari ; hujus oppositum habet *d.* 3. *q.* 1. *primi*, ubi dicit quod creaturæ non imitantur essentiam, nisi imperfecte.

Solutio, dicas nullam esse contradictionem in verbis Scoti. Habet enim Henricus concedere quod creaturæ imitentur essentiam perfecte, sive conceptum Dei in se et in particulari ; patet, quia non tantum imitantur Deum secundum aliquod attributum, sed etiam secundum *esse* Dei, quod præsupponitur omni attributo. Et quia vult quod de Deo non possit haberi aliquis conceptus quidditativus a conceptu Deitatis, ideo Henricus debet concedere quod per creaturas possit cognosci conceptus Deitatis in se, cum ipsæ creaturæ non possint imitari Deum secundum alium conceptum quidditativum inferiorem, sive imperfectiorem ; sed Scotus ponit Deum posse cognosci secundum alium conceptum quidditativum, puta secundum conceptum entis realis ; et secundum talem conceptum ipsæ creaturæ imitantur essentiam, et sic per illa potest naturaliter cognosci in conceptu imperfecto, quidditative tamen.

CCXI.

Scotus *in* 1. *q.* *prologi*, dicit quod

via naturali non possumus pervenire ad conceptus proprios ipsius : hujus oppositum habet *in* 3. *d. q.* 1. *primi*.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 3. *d. q.* 1. *primi*, loquitur de conceptu complexo proprio sumpto a sensibilibus, ut puta cognoscimus quod aliquid est summum ens, et summum bonum, et hujusmodi. In *prima vero q. prologi* loquitur de proprietatibus incomplexis, quæ non sunt communes sensibili et insensibili, et illas via naturali ignoramus ; via namque naturali cognoscimus aliquod ens esse summum bonum, summum verum, etc. ignoramus tamen naturaliter quid sit illud ens in se et in particulari.

CCXII.

Scotus *in* 1. *d.* 3. *q.* 2. dicit quod primum cognitum primitate originis non est magis universale, sed simpliciter minus universale ; hujus oppositum habet *in* 2. *Metaph. q. ultima*, ubi dicit quod magis universale est primum cognitum primitate originis.

Solutio, dicas quod Scotus *in d.* 3. *q.* 2. *primi* loquitur simpliciter, quia in ordine confuse concipiendi prius origine cognoscitur totum quam partes. Et quia in ordine utpote concipiendi est species specialissima, cujus singulare fortius movet sensum, ideo prius simpliciter cognitum primitate originis est species specialissima ; et hoc debet intelligi tantum quando singulari illius speciei est perfecte præsens, et optime dispositum, respectu potentiæ sensitivæ, quæ etiam sit bene disposita. In 2. *vero Met. q. ult.* loquitur Scotus communiter, nam hoc modo prius origine concipitur magis universale, quam minus universale, et hoc est, quia communiter singulare magis universalis prius et fortius sentitur, quam singulare minus universalis.

CCXIII.

Scotus *in* 1. *sent. d.* 26. dicit personam constitui per relationes positivas; hujus oppositum tenet *in quodl. q.* 19. *a.* 2. ubi dicit quod persona per solam negationem ponitur in *esse*, nam persona est intellectualis naturæ incommunicabilis existentia.

Solutio, dicas quod duplex est persona, creata, et increata. Quando Scotus dicit personam constitui per relationes positivas, verum est de personis divinis et increatis ; cum vero asserit personam constitui per solam negationem, verum est de personis creatis.

CCXIV.

Scotus *in q.* 34. *Universalium*, collocat risibile in genere Qualitatis, et sic homo et risibilitas distinguuntur realiter ; hujus oppositum habet *in* 2. *sent. d.* 5. ubi dicit quod risibilitas est de prædicamento substantiæ, quia identificatur realiter homini.

Solutio, dicas quod risibilitas potest accipi duobus modis : Primo, pro quadam facilitate ad ridendum, sicut sunt quidam, qui de omni minima re prorumpunt in risum, et tunc dicimus, iste est valde risibilis. Secundo potest accipi pro inclinatione quadam ad ridendum, et naturali aptitudine. Primo modo sumpta est qualitas de

secunda specie Qualitatis, et hoc modo intellexit Scotus *in q.* 34. *Universalium* ; secundo modo intellexit *in* 2. *sent. d.* 5.

CCXV.

Scotus *in* 3. *d. q.* 3. dicit quod materia prima est simpliciter simplex, et similiter ultima forma. Hoc videtur repugnare dictis suis, quia illud est simpliciter simplex, quod non est resolubile in priores conceptus quidditativos, ut ipse dicit *in d.* 3. *q.* 2. *et alibi.* Sed materia prima resolvitur in ens quidditative, quia ens prædicatur in *quid* de ea, ut patet per ipsum *in d.* 3. *q.* 3. *primi* ; ergo non erit simpliciter simplex.

Solutio, dicas quod aliquid esse simpliciter simplex potest intelligi dupliciter : Uno modo, quod non sit compositum realiter ex re et re, sive quod non includat realiter aliquid potentialis, et aliquid actualitatis, et sic materia prima dicitur simpliciter simplex. Alio modo aliquid dicitur simpliciter simplex, quod non est compositum ex conceptu determinabili, et conceptu determinativo, et sic materia prima non est simpliciter simplex, quia resolvitur in conceptu entis quidditative.

CCXVI.

Scotus *in* 1. *sent. d.* 3. *q.* 3. dicit quod materia prima et forma ultima sunt primo diversa ; hujus oppositum vult ipse pluribus in locis expresse, nempe quod illa dicantur primo diversa, quæ in nullo conceptu quidditative conveniunt et ex alia parte concedit *in d.* 3. *q.* 3. *primi,* quod materia prima et forma ultima conveniunt in conceptu entis quidditativi.

Solutio, dicas quod non vult Scotus quod materia prima et forma sint simpliciter et absolute primo diversa, scilicet in nullo prædicato dicto in *quid* convenientia, quod si ipse vellet, utique sibi contradiceret, sed dicuntur primo diversa, quantum ad *esse* actuale formale, et potentiale subjectum ; sic intelligendo, quod nec materia prima includit quidditative aliquid actualitatis formalis, nec forma ultima includit quidditative aliquid potentialitatis subjectivæ respectu formæ substantialis, et in hoc dicuntur primo diversa. Vel dicas quod materia et forma sunt primo diversa Physice, non autem Metaphysice ; vel dicas quod materia et forma sunt primo diversa in realitate, non autem in conceptu.

CCXVII.

Scotus *in* 1. *d.* 3. *q.* 3. dicit quod ens sub ratione communissima est primum objectum intellectus creati ex natura potentiæ in ratione motivi, sequitur quod Deus cum sit perfectissime intelligibile naturale possit movere intellectum creati, cujus oppositum habet *in quodl. q.* 14.

Solutio, dicas quod quando Doctor dicit quod ens sub ratione communissima est adæquatum objectum intellectus creati, in ratione motivi, accipit ibi *ens*, ut communissimum ad esse ens limitatum, sive creatum, non autem ut comprehendit sub se ens illimitatum, ut expresse patet ex

Doctore *in quodl. q.* 14. et sic non sequitur quod Deus sit naturaliter cognoscibilis ab intellectu creato. Vel dicas quod non debemus ponere ens limitatum, ut primum objectum adæquatum intellectus creati, et hoc simpliciter in ratione motivi, quia hoc modo oporteret ponere quod quodlibet in quo salvatur ratio talis entis, esset per se motivum intellectus creati, quod inter omnia habemus assignare aliquod objectum primum potentiæ, vel primitate communitatis essentialis, vel primitate virtualis in se, vel in suis inferioribus, quia non invenimus alium sic primum respectu omnium per se intelligibilium sicut ens, imo dicimus quod est primum objectum motivum intellectus creati, et hoc vel in se vel in suis inferioribus.

CCXVIII.

Scotus *in* 1. *sent. d.* 3. *q.* 1. *et* 2. dicit quod relativum non definitur per suum correlativum ; hujus oppositum habet *in* 15. *q. Universalium solvendo ultimum argumentum.*

Solutio, dicas quod Scotus *in decima quinta quæst. Universalium* loquitur secundum communem opinionem.

CCXIX.

Scotus *in* 4. *d.* 1. *et q.* 1 *et q.* 4. *vel* 5. *et d.* 12. *et alibi*, vult quod agens in virtute alterius dicat rationem propriam agendi ; hujus oppositum videtur habere *in* 1. *d.* 3. *q.* 4. ubi dicit quod objecta secundaria movent intellectum creatum ad evidentem notitiam conformitatis eorum. Si hoc est verum, sequitur quod aliquid in se formaliter includant, quo possint movere, licet in virtute alterius moveant, sed hoc non videtur possibile, quia entitas absoluta non potest esse ab aliquo habente tantum *esse* secundum quid.

Solutio, dicas quod Scotus sibi non contradicit, ideo sustinendo dictum ejus, dicendum est quod ex hoc dicuntur movere virtute intellectus divini, non quod in se aliquo modo moveant, sed quia totum suum *esse* habent ab actu intellectus divini, et quia ex se non possunt causare evidentem notitiam conformitatis eorum, sed solus intellectus divinus mediante actu suo, et quia talia objecta virtualiter continentur in intellectu divino, ob id dicimus illa in virtute intellectus divini movere, quia tota virtus movendi est ab intellectu divino mediante actu suo.

CCXX.

Scotus *in* 1. *sent. d.* 3. *q.* 7. dicit contra D. Thomam quod intellectio esset effectus æquivocus, si species esset causa totalis ; ergo similiter quando est partialis. Oppositum habet *in eadem dist. et quæst.* ubi dicit, quod species intelligibilis assimilatur intellectioni formaliter, id est, univoce ; ergo intellectio erit effectus univocus ; igitur non erit effectus æquivocus, ut ipse dicebat contra Divum Thomam.

Solutio, dicas quod tam intellectus quam species dicuntur causæ simpliciter æquivocæ respectu intellec-

tionis; dicitur tamen quod ipsa assimilatur formaliter intellectioni ex hoc, quia est causa magis proxima, et magis specificativa intellectionis, nam una intellectio dicitur proprie distingui specie ab alia intellectione, quia est ab objecto tali specie distincto ab alio; intellectus vero dicitur magis assimilari virtualiter, quia est causa magis remota, tum etiam quia non proprie specificat intellectionem, nec proprie dicitur talis intellectio, quia talis intellectus, sed quia talis objecti.

CCXXII.

Scotus *in* 1. *d.* 8. *q.* 3. dicit quod intellectus actu suo non potest causare nisi relationem rationis; hujus oppositum habet *in* 1. *d.* 3. *q.* 4. *et d.* 36. ubi dicit, quod intellectus divinus actu suo producit omne ens in *esse* cognito; et tamen illud *esse* cognitum non est sola relatio rationis, ut habet ipse *in* 1. *d.* 35. *et* 36. *et in* 2. *d.* 3. *et* 18. ubi vult expresse etiam *in d.* 43. quod intellectus divinus actu suo producit quodlibet ens in *esse* possibile, et tamen illud ens possibile non est sola relatio rationis, imo est ens quidditativum.

Solutio, dicas quod actus intellectus divini potest dupliciter considerari: Uno modo ut tantum respicit objectum in se. Alio modo, ut respicit objectum inquantum cognitum, et hoc secundo modo non potest causare nisi relationem rationis, quia objectum inquantum cognitum dicitur tantum habere *esse* diminutum, et ut sic in ipso tantum sunt nata causare entia rationis; et hoc modo intellexit Scotus *in d.* 4. *q.* 31. primo vero modo intelligit Scotus in omnibus aliis locis supra citatis.

CCXXIII.

Scotus *in* 1. *d.* 8. *q.* 3. dicit quod intellectus divinus cognoscit creaturas ab æterno; hoc enim videtur falsum, quia non fuerunt existentes in propria existentia. Secundo dicit quod intellectus divinus cognoscit intentiones secundas causatas in creaturis; hoc fieri non posse videtur, cum in se nec existant, quia existentia est entis realis, nec fundentur in aliqua re existente, inquantum existente, sed in re cognita, vel comparata in quantum hujusmodi. Tertio dicit Scotus quod intellectus divinus cognoscit relationes rationis causatas ab ipso ab æterno; hoc parit difficultatem, nam si cognoscit relationes rationis, vel cognoscit illas abstractive, vel intuitive; sed neutro modo, quia non sunt existentia, ergo intellectus divinus non cognoscit relationes rationis.

Solutio, dicas intellectum divinum posse cognoscere intuitive, convenit tripliciter, et hoc actu recto: Primo, ut objectum primarium in se formaliter existens virtute propria suo modo movens, sive quasi movens; et sic cognoscit intuitive essentiam suam. Secundo, tanquam objectum non primarium, nec eminenter contentum in essentia divina, nec etiam sua ratione formali aliquo modo movens intellectum divinum ad cognitionem sui, ut proprietates hypostaticæ et relationes divinæ ad intra cognoscuntur virtute essentiæ intuitive, et non

dicuntur eminenter contineri in illa propter perfectam identitatem illarum realem cum essentia divina. Tertio, tanquam objectum secundarium eminenter contentum in essentia divina, quia ipsa est perfectissima ratio cognoscendi omnem creaturam maxime in *esse* quidditativo, licet existentia earum, cum sit mere contingens, sequatur determinationem divinæ voluntatis, dicatur sic cognosci, et ostenditur ab essentia divina, et hoc post determinationem divinæ voluntatis; et sic cognitio intuitiva terminatur ad aliquod existens in propria existentia, aut ad aliquod, quod licet non sit existens in propria existentia, tamen eminenter secundum suam totam entitatem continetur in alio vere existente, quod erit causa talis cognitionis, et sic creaturæ quidditative cognoscuntur ab intellectu divino ab æterno, et hoc virtute essentiæ eminenter continentis illas.

CCXXIV.

Scotus *in* 1. *q. Universalium* dicit quod arguere a concretis ad abstracta ultima abstractione non valet argumentum, nec tenet consequentia; hujus oppositum videtur habere *in* 1. *d.* 8. *q.* 3. ubi videtur concedere quod ista possit esse vera: *Humanitas est animalitas*, quia humanitas ut humanitas, non excludit illa quæ sunt de ratione ejus quidditativa; cum ergo animalitas sit de quidditate hominis, ista erit vera: *Humanitas est animalitas.*

Solutio, dicas quod non dicit Doctor quod illud quod est de quidditate alicujus, possit prædicari de eo ultimata abstractione; sed si prædicaretur, et prædicatio esset vera, non posset esse vera, nisi in primo modo dicendi per se; nullo enim modo posset esse vera prædicatione identica, quia unum extremum non includeret aliud per realem identitatem, et sic contradictio nulla.

CCXXV.

Scotus *in* 4. *q. Universalium*, ex propria sententia tenet syllogismum subjectum adæquatum esse in Logica; hujus oppositum habet *in* 2. *q. libri Priorum*, ubi dicit quod Syllogismus non est subjectum in tota Logica, quia non est commune ad omnia in Logica considerata, quia non ad definitionem, neque divisionem, neque enthymema, neque inductionem.

Solutio, dicas quod quando Scotus *in* 2. *q. Priorum*, negat Syllogismum subjectum adæquatum esse in Logica, quia non est commune ad omnia in Logica considerata, verum est quantum ad communitatem prædicationis; et dum dicit 4. *q. Universalium* syllogismum subjectum adæquatum in tota Logica, quia est communis omnibus in Logica consideratis, verum est quantum ad communitatem considerationis et applicationis.

CCXXVI.

Scotus *in dist.* 3. *q.* 1. contra Thomam, dicit quod negatio non potest inesse alicui, nisi per aliquam affirmationem; hujus oppositum habet *in*

23. *q. unica, primi,* ubi dicit quod negatio potest esse communis pluribus, et negatio ejusdem rationis, et tamen non inest illis pluribus per aliquam affirmationem communem illis, sive per aliquid positivum commune illis.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 3. *d. q.* 1. *primi*, dicit quod negatio non prædicatur de aliquo, nisi præsupponat aliquam affirmationem in illo, sicut *non lapis* non convenit homini, nisi propter aliquam affirmationem, sive propter aliquam realitatem positivam existentem in homine, cui affirmat repugnatio lapidis ; et sic dicit *in* 23. *d. q. unica*, 1. quod illa negatio communis non potest competere inferiori, nisi per aliquid positivum, vel affirmationem in illo ; et non est necesse quod competat sibi per aliquid positivum commune inferioribus. Secundo dicit quod negatio ejusdem rationis dicitur, quæ repugnat affirmationi unius rationis, nam affirmatio lapidis repugnat animali ; ergo negatio opposita illi competit animali.

CCXXVII.

Scotus *in* 1. *d.* 25. *q. unica* dicit quod paternitas et filiatio in creaturis ex natura rei conveniunt in aliqua realitate, puta relationis, et per aliquid ex natura rei ; hujus oppositum videtur habere *in eadem distinctione et quæstione citatis*, ubi dicit quod in divinis non est aliqua relatio, quæ ex natura rei sit contrahibilis.

Solutio, dicas quod non est simile in creaturis, et in divinis, quia in divinis paternitas, ut paternitas, est in ultima actualitate ; nec enim ibi est aliqua relatio, quæ ex natura rei sit contrahibilis, ideo ab illis tantum potest abstrahi conceptus communis dictus in *quid*, non quod ex natura rei detur aliquod commune in *quid*, sed dicitur ille conceptus in *quid* ex hoc, quia est abstractus a realitatibus quidditativis.

CCXXVIII.

Scotus *in* 1. *d.* 26. *q. unica,* dicit quod non potest esse terminus formalis generationis ; hujus oppositum habet *in eadem distinctione et quæstione citatis*, ubi dicit quod relatio potest esse terminus alicujus relationis, et simpliciter negat de relatione intrinsecus adveniente, et tamen filiatio est relatio intrinsecus adveniens.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 3. *d.* 1. *q.* 1. loquitur tantum de relatione, quæ de necessitate oritur positis fundamento et termino ; filiatio autem in divinis non oritur ex natura extremorum, quia ipsa constituit filium ; vult ergo dicere Doctor quod relationi ut relatio est, repugnat esse terminum formalem alicujus productionis, licet alicui in particulari repugnet.

CCXXIX.

Scotus *in d.* 2. 1. vult quod prima causa ex hoc quod continet virtualiter causalitatem secundarum causarum, dicatur perfectior ; hujus oppositum habet *in* 25. 1. *q. unica*, ubi dicit quod causalitas, quæ continet formaliter est perfectior.

Solutio, dicas quod aliqua est con-

tinentia virtualis, quæ est perfectior formali, sicut causa æquivoca dicitur perfectior ex hoc quod continet effectum virtualiter, quam si contineret formaliter; et similiter dicitur causa prima perfectior ex hoc quod virtualiter continet caliditatem Solis, quam si illam haberet formaliter. Aliqua vero est continentia formalis, quæ dicitur perfectior continentia virtuali, nam perfectior est in Deo habere sapientiam formaliter, quam habere virtualiter, et hoc modo loquitur Scotus *in d.* 26. *q. unica.*

CCXXX.

Scotus *in d.* 23. dicit quod ab ultimis distinctivis non potest abstrahi conceptus realis dictus in *quid ;* hujus oppositum habet *in* 26. *d. q. unica primi*, ubi dicit quod generatio sive activa, sive passiva, et spiratio passiva sunt ultima distinctiva; igitur ab eis potest abstrahi aliquis conceptus dictus in *quid.*

Solutio, dicas quod Scotus *in d.* 26. *q. unica supra citatis*, non asserit quod ab ultimis distinctivis, scilicet generatione et spiratione passiva, possit abstrahi conceptus dictus in *quid*, quia non declinant ad hanc partem, quod hujusmodi relationes sint ultimo distinctivæ et constitutivæ. Vel dicas quod Scotus non dicit hoc absolute, quod non possit abstrahi conceptus communis dictus in *quid,* tamen non sit potentialis ad conceptum contractivum.

CCXXXI.

Scotus *in* 3. *d.* 1. dicit quod ens prædicatur in *quid* de Deo, et de decem Prædicamentis; hujus oppositum habet *in eadem distinct.* ubi vult expresse, quod ens non prædicatur in *quid* de ultimis differentiis.

Solutio, dicas quod ens alio et alio modo prædicatur in *quid* de Deo, et de ultimis differentiis, licet de decem Prædicamentis alio modo prædicetur in *quid,* nam de Deo et de ultimis differentiis prædicatur in *quid*, ut dicit conceptum non acceptum a realitate perfectibili ab alio, sed ut prædicatur de decem Prædicamentis, sic prædicatum dicit conceptum abstractum a realitate vere perfectibili ab alia realitate; vel dicas quod de ultimis differentiis ens prædicatur in *quid*, ut dicit conceptum non acceptum a realitate perfectibili ab alio. Dum vero videtur negare quod ens non prædicetur in *quid* de ultimis differentiis; dicas quod verum est, ut dicit conceptum acceptum a realitate perfectibili.

CCXXXII.

Scotus *in* 1. *d.* 23. *et d.* 25. dicit quod persona, quæ prædicatur de tribus personis in divinis dicat conceptum positivum, non speciei, sed magis alicujus proprii; hujus oppositum habet *in* 23. *d.* ubi vult quod hujusmodi conceptus abstractus ab ultimis distinctivis, vel sit conceptus simpliciter negativus, vel positivus denominativus non dictus in *quid.*

Solutio, dicas quod persona non prædicatur in *quid* de ultimis distinctivis, ut est proprie superioris de inferiori, ita ut superius sit in potentia ad inferius, ita quod sit acceptum a

realitate perfectibili, et sic non dicit conceptum in *quid* ; ut vero talis conceptus non accipitur a realitate perfectibili ab alio, et hoc modo prædicatur in *quid*, vel dicas quod persona dicit conceptum in *quid* improprie, non autem proprie.

CCXXXIII.

Scotus *in* 3. *q*. 1. dicit quod ens prædicatur in *quid* de Deo ; hujus oppositum videtur habere *in d.* 26. *q*. 1. *primi*.

Solutio, dicas quod quando Scotus dicit quod ens prædicatur in *quid* de Deo, verum est improprie ; dum vero dicit quod non, verum est proprie.

CCXXXIV.

Scotus *in* 1. *d*. 3. *q*. *ult*. *in solutione ultimi argumenti*, *et d*. 17. dicit quod intellectus potest esse principium formale habitus, cujus oppositum videtur habere *in* 27. *d*. 1. *q*. *unica*, ubi dicit quod intellectio non potest esse productiva alicujus termini.

Solutio, dicas quod intellectio non est actio de genere Actionis productivi, et hoc est quod supra dicebat Scotus *in d*. 3. *q*. *præallegata*, non autem negat, quin ista sit principium formale habitus.

CCXXXV.

Scotus *in* 1. *d*. 3. facit differentiam inter personam divinam et creatam, quia divina dicit aliquod positivum, creata vero non ; hujus oppositum videtur habere *in* 1. *d*. 26. ubi dicit quod suppositum. vel ratio suppositalis non dicitur actus in creatura.

Solutio, dicas quod licet Scotus asserat personam divinam constitui per positivum, et creatam non, illud dicit non ad intentionem propriam, sed secundum opinionem aliorum.

CCXXXVI.

Scotus *in* 19. *q*. 1. *et in Quodl*. *q*. 6. *et d*. 32. 1. ponit similitudinem in divinis, et æqualitates esse reales ; hujus oppositum videtur habere *in d*. 30. *q*. *unica*.

Solutio, dicas quod Scotus *in* 30. *d*. *q*. *unica*, *primi*, sibi non contradicit, quia ibi vult exemplum ponere, quod si per impossibile essent ibi duæ magnitudines realiter distinctæ, una non ordinaretur ad aliam realiter, et non negat quod ibi non sit similitudo realis. Vel dicas quod quando Scotus videtur dicere et negare similitudinem et æqualitatem esse reales in divinis, loquitur secundum opinionem Henrici.

CCXXXVII.

Scotus *in* 35. *d*. 1. *q*. *unica* dicit quod intellectus divinus poterit postea cognoscere lapidem in se ; hujus oppositum videtur habere *in Quodl*. *q*. 15. *a*. *ult*. ubi dicit sic : *Illud quod cognoscitur per aliud, bene potest immediate cognosci, sed non sic, illud quod præcise cognoscitur in illo, sicut intellectus divinus præcise cognoscit creaturam in essentia divina, et non per illam creaturam, ut objectum immediatum, quia tunc intellectio ejus vilesceret.*

Solutio, dicas quod intellectus divinus non cognoscit lapidem, nisi præcise in essentia sua, hoc posito, adhuc Scotus sibi non contradicit, quia *in* 35. *d. q. unica*, 1. accipit lapidem posse in se cognosci, ut præcise distinguitur contra hoc, quod est cognosci præcise per essentiam, ut actu comparatam ad ipsum lapidem, quasi talis comparatio sit ratio cognoscendi ipsum lapidem; in *Quodl.* vero accipit prout ipse lapis cognoscitur absolute in essentia cognita, et non præcise in essentia, inquantum comparatur ad ipsum lapidem. Vel dicas quod lapidem cognosci in se potest dupliciter intelligi. Primo, ut in se est præsens intellectui divino, et sic lapis in se non potest cognosci, quia tunc intellectus divinus vilesceret. Secundo, ut tantum est præsens in essentia divina, et hoc modo lapis potest cognosci in se.

CCXXXVIII.

Scotus *in d.* 35. *q. unica* dicit quod cognitio lapidis in Deo est una operatio per se; hujus oppositum videtur habere *in d.* 2. *q. penult. et d.* 27. *q. ult.* ubi dicit quod ens absolutum, et ens rationis dicantur tantum unum per accidens. Vult etiam quod omnis respectus ad extra sit tantum ens rationis; cum ergo cognitio lapidis dicat respectum ad ipsum lapidem, non erit una operatio per se, sed tantum quidam respectus.

Solutio, dicas quod ipsa cognitio divina lapidis est una operatio per se, et quod terminetur ad lapidem, dicas quod terminari ad lapidem non dicit aliquem respectum rationis, imo prior est intellectio lapidis, quam sit respectus rationis; dum vero Scotus dicit cognitionem lapidis in Deo esse unam operationem per se, dicas quod hoc verum est simpliciter et absolute, quia absolutum prius est respectivo, et intellectio lapidis est quid absolutum, propterea cognitio ipsius lapidis in Deo est una operatio per se; dum vero Scotus videtur dicere cognitionem lapidis esse quid respectivum, dicas quod hoc verum est denominatione extrinseca.

CCXXXIX.

Scotus *in* 1. *d.* 35. *q. unica* dicit quod intellectio divina est mensura omnium aliorum in se intelligibilium, et sic sequitur quod omnia alia præcise referuntur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub relatione mere absoluti. Hujus oppositum videtur habere *in* 4. *d.* 25. ubi dicit quod non requiratur præsentia objecti propter terminationem intellectionis, licet requiratur propter causationem, et sic licet creatura etiam ab æterno nudum *esse* habeat, tamen poterit terminare actum intellectus divini; ergo objectum, ut terminat intellectionem, est mensura ipsius; igitur ut sic terminat, habet rationem mensuræ, et non ipsa intellectio divina.

Solutio, dicas quod intellectio divina ideo dicitur mensura omnis objecti alterius a seipsa, quia omnia tali actu intelligendi producuntur in *esse* cognito, tum quia hujusmodi objecta non sunt in memoria divina ex natura rei, sed tantum per actum intellectus divini; tum quia totum eorum

esse possibile est ab actu intellectus divini, et per consequens est mensura omnium illorum.

CCXL.

Scotus *in* 1. *d.* 33. *q. unica*, dicit quod relatio non potest cognosci, nisi termino præcognito, et expresse dicit *in prologo*, *q. penultima*, quod cognitio relationis dependet a cognitione terminorum. Hoc autem habet *in quodl. q.* 14. Stante hoc sequitur quod cognitio relationis, quam cognoscit intellectus divinus, et quo terminatur ad creaturam, non poterit cognosci sine creatura, et sic dependebit a creatura. Hujus oppositum habet *in prologo*, *q. penultima, et in quodl.* 15.

Solutio, dicas quod licet cognitio relationis dependeat a fundamento et termino, sicut in *esse*, ita et in *cognosci*, talis tamen cognitio poteri causari ab aliquo virtualiter continente terminum et fundamentum secundum totam entitatem ; ipsa tamen cognitio non poterit haberi nisi præcognitis fundamento, et termino. Quamvis enim intellectus divinus possit vere causare cognitionem paternitatis, non tamen poterit distincte cognoscere paternitatem, nisi præcognoscat terminum et fundamentum, quia cognoscere paternitatem in se, et non cognoscere esse ad aliquid, est non cognoscere paternitatem ; sic dico in proposito, quamvis cognitio illius relationis sit tantum a Deo, tamen ipsa non potest distincte cognosci, nisi præcognita ipsa creatura, ad quam terminatur ; continet enim virtualiter secundum entitatem omnem creaturam, in quocumque *esse*, sive reale, sive secundum *quid.* Vel dicas quod etsi cognitio relationis, quam cognoscit intellectus divinus ex quo terminatur ad creaturam distincte non possit cognosci, nisi præcognita ipsa creatura, non tamen sequitur quod intellectus divinus dependeat a creatura, quia intellectus divinus tum in *esse reali*, tum in *esse* cognito, continet ipsam creaturam triplici continentia, scilicet virtuali, formali et eminentiali, et sic Scotus sibi non contradicit; et dum dicit Scotus quod cognitio relationis dependet a cognitione terminorum, verum est quando termini virtualiter non continentur in aliquo ; exempli gratia, relatio quæ est inter patrem et filium, pendet a cognitione terminorum, quia filiatio virtualiter non continetur in paternitate, et propterea cognitio paternitatis dependet a cognitione filiationis.

CCXLI.

Scotus *in* 1. *sent. d.* 25. *q. unica*, dicit quod *esse* cognitum lapidis, ut causabilis, est ratio æterna in mente divina, id est, quod tale *esse* cognitum necessario præcedit illud *esse* cognitum, an sit *esse* quidditativum rei, et tunc tale *esse* erit unum per accidens, et sic de illo nihil per se potest prædicari, et sic omnes propositiones de quidditate erunt per accidens, et nullæ erunt in primo modo dicendi per se, cujus oppositum habet *in* 36. *et* 43. *d.* 1.

Solutio, dicas quod tale *esse*, quod dicitur ab æterno *esse* quidditativum, est *esse* possibile quod *esse* possibile fundatur in *esse* cognito ; intellectus enim divinus prius producit rem in

esse cognito, et post in *esse* possibili. Unde Doctor *in d.* 43. probat quod possibilitas rerum primo est ab actu intellectus divini. Vel dicas quod quando Scotus dicit *in* 39 *d.* 1. *sive* 36. arguendo contra D. Bonaventuram, quod idea est tantum necessariorum; et *in* 35. *d.* 1. *q. unica*, dum dicit ideam esse respectu possibilis creabilis, loquitur ad mentem propriam; dum autem dicit ideam esse tantum necessariorum, loquitur contra D. Bonaventuram. Vel dicas formaliter quod quando Scotus dicit quod *esse* cognitum lapidis est ratio æterna in mente divina, id est, quod tale *esse* cognitum, necessario præcedit quid sit illud esse cognitum, et sic de illo nihil potest prædicari, et sic omnes propositiones de quidditate erunt per accidens, et nulla erit in primo modo dicendi per se. Dicas quod aliquæ propositiones possunt dici per accidens, et per se; per se, prout sunt rationes æternæ in mente divina, et prout eminenter continentur in mente divina, et tunc illæ propositiones sunt in primo modo dicendi per se; dicuntur per accidens, prout transeunt super esse possibile, et sic conciliatur Scotus.

CCXLII.

Scotus *in d.* 38. *q. unica*, dicit quod si intellectus prædeterminaret, tunc voluntas necessario conformaretur illi; hujus oppositum videtur habere *in q. de Theologia, an sit practica*, ubi dicit quod ad hoc quod cognitio necessariorum dicatur practica, tria requiruntur. Primo quod sit prior praxi eliciendi; secundo, quod sit conformis, sive conformativa, sive directiva; tertio, quod respiciat voluntatem regulabilem et determinabilem; hoc ultimum videtur negare, quia videtur importare imperfectionem, quod sit determinabilis aliunde, et hoc dicit, quod de necessitate conformaretur.

Solutio, dicas quod Scotus *in q. de Theologia*, loquitur de his quæ tantum sunt ad intra, et quæ sunt simpliciter necessaria; *in d. vero* 38. *q. unica* loquitur de factibilibus, et tunc esset inconveniens, quod divina voluntas determinaretur necessario ab intellectu divino respectu factibilium, quia tunc necessitate produceretur illa.

CCXLIII.

Scotus *in d.* 36. *q. unica*, dicit ad hoc quod intellectus producat aliquid, necesse est intellectum illud prius intelligere. Hujus oppositum habet *in d.* 39. ubi dicit quod contingens inquantum hujusmodi, non sit præcognitum antequam voluntas determinet, imo ipsa prius determinat, et postea intelligitur.

Solutio, dicas quod aliud est producere aliquid tantum secundum *esse* secundum quid, et aliud est producere secundum *esse* simpliciter. Primo modo nullum est inconveniens; secundo modo utique esset inconveniens intellectum divinum omnino independentem, et in essendo, et in causando, producere aliquid secundum vere *esse* simpliciter et reale, et non præintel-

ligere illud ; et dicitur independens in agendo, quia hoc non est inconveniens de agente omnino independente, ut de Sole, quod producat non intelligendo, tunc enim dirigetur ad finem ab alio cognoscente et amante finem.

Laus Deo, Deiparæ Virgini, et Patri Francisco Ordinis fundatori, et Antonio ejusdem Patris sectatori maximo.

EXPLICIT EDITIO WADDINGI.



ADDITIO DE SCOTI COMMENTARIIS

IN PHYSICORUM LIBROS.

P. Carolus Josephus a S. Floriano, Strict. Obs., provinciæ Mediolanensis, opus composuit septem tomis constans, « Joannis Duns Scoti Philosophia nunc primum recentibus placitis accommodata, anno 1782. » *In sua præfatione tomi quinti, vindicat contra Waddingum* (*cf. t.* 2. *p.* 349) *authenticitatem Commentariorum Scoti in Libros Physicorum. Hanc præfationem referimus, ut lector utriusque rationes possit dijudicare.* (PP. Editores).

Quod sæpe a nobis proferantur in hoc quinto præsertim tomulo Commentaria in libros Physicorum Aristotelis sub Joannis Duns Scoti nomine typis vulgata, quæ licet communiter velut genuinum et authenticum Subtilis Doctoris opus habeantur, a Cl. tamen P. Luca Waddingo in Censura, quæ Lugdunensi eorumdem Commentariorum editioni præmittitur, tanquam spuria et supposititia traducuntur, non abs re erit ipsorum authenticitatem hic vindicare, ne forte lubrico atque instabili fundamento innixa cuipiam videatur concordia, quam inter Scoti nostri doctrinam, pluresque recentiorum Philosophorum sententias instituere pergimus. *Scotum*, quemadmodum ingenue fatetur ipse etiam Waddingus, *in libros Physicorum scripsisse, testes sunt Henricus Willottus, Joannes Pitseus, Antonius Possevinus, et ipse Scotus lib.* 5. *Metaphys. q.* 9. *et lib.* 9. *q.* 14. Nihilominus cum in quibusdam manuscriptis exemplaribus ejusdem Operis ad calcem Expositionis textus Aristotelis hæc subjungantur : *Explicit expositio Librorum Physicorum lecta a Magistro Joanne Scoto. Parisiis. Deo gratias ;* atque ad calcem similiter postremæ quæstionis subdatur : *Expliciunt quæstiones Libri Physicorum lectæ a Reverendo Magistro Joanne Scoto Ordinis Minor. Parisiis. Anno Domini MCCC*; cumque insuper Franciscus Pitigianus Aretinus, qui ex mutua eorumdem manus scriptorum exemplarium collatione præfatum Opus primus omnium typis edendum curasse vulgo cre-

ditur [1], in Epistola præliminari suspicetur, Joannem Duns Scotum adhuc juniorem hæc scripsisse ac legisse in sæculo priusquam Minorum Sodalitio nomen dederit ; Waddingus inde concludit, istiusmodi Commentaria et Quæstiones in Physicorum Libros genuinum Scoti nostri fœtum esse non posse. Arbitratur enim per ly *Parisiis anno domini MCCC* indicari locum et tempus, quo Scotus legisse fertur prædictas Quæstiones in Libros Physicorum. Propterea ita argumentatur : *Quomodo ergo Scoti esse possunt, qui sub illum annum adhuc hærebat Oxonii, et nonnisi tertio post anno pervenit Lutetiam, quod alias ex ipsius scriptis monstravimus Annal.* 1309. *n.* 20. *Ante illud tempus legerat absolutissimum et notissimum Commentarium in quatuor libros Sententiarum, inde* Scriptum Oxoniense *nuncupatum : qui fieri potuit, ut antequam Minoribus nomen daret has scripserit quæstiones ? Octavo post anno mortuus est Coloniæ ; non ergo in sæculo existens istos potuit legere Commentarios,* nempe, si eos scripserit anno Domni MCCC. Quamvis igitur, cogentibus Willotti, Pitsei, Possevini, ac ipsius etiam Scoti testimoniis, inficiari nequeat Waddingus Scotum nostrum scripsisse Commentarios in Libros Physicorum ; negat tamen hos illos esse, quos Franciscus Aretinus edi curaverat, Hylarion Sacchettus posthumos reapse edidit, et Waddingus ipse recusit. Horum vero Auctorem esse putat alium quemdam Joannem Scotum, qui circa illud tempus Lutetiæ Parisiorum florebat, ac anno 1309 subscripsit Parisiis Artiparvæ Raymundi Lulli, ita scilicet : *Joannes Scotus in Artibus Magister anno* 1309 *die Martis post octavam festi Purificationis.* Quod ergo opinetur, tempus, locum et nomen consentire, huic ideo Joanni Scoto non autem Scoto nostro, opus adscribendum probabiliter censet.

Verum in primis nomen sane, quod præcipuum est, nequaquam consensit. Etenim ad calcem veterum Codicum, quibus Franciscus Aretinus usus est, subscribebatur Quæstiones fuisse lectas *a Magistro Joanne Scoto Ordinis Minorum.* Idcirco non relinquitur locus suspicandi quæstionum Scriptorem fuisse alium Joannem Scotum a Waddingo memoratum, qui ex *Minorum Ordine* certe non erat. Recepta porro est apud omnes Critices regula, velut nos ipsi in Logica exposuimus lib. 4. sect. 2. art. 2. *genuina et authentica habenda esse opera, si aliqua Manuscripta existimatione digna, eaque in primis, quæ Auctori magis coæva videntur, in fronte, vel etiam in calce Operis nomen ejusdem gerant Auctoris.* Alia præterea est Critices regula a nobis pariter ibidem relata, *certo genuinum et Authenticum habendum esse Opus, cui constans et perpetua, nemine refragante, suffragatur traditio.* Ast ante Waddingi tempora nemo dubitavit de

[1] « *Gulielmus Cave de Scriptor. Eccles. Secul. Wichlev. commemorat Opus Joannis Duns Scoti in » Libros Physicorum initio sæculi sextidecimi, anno scilicet* 1504. *Venetiis editum, cum aliunde constet, Franciscum Pitigianum floruisse sub ejusdem sæculi finem, et sub initium sequentis decimi septimi. Antequam igitur Pitigianus suum parasset prædicti operis editionem, jam hoc typis vulgatum » erat. In eo tamen laudandus Franciscus Aretinus quod illud adnotationibus illustraverit, adhibitisque vetustis Codicibus emendare studuerit.* »

authenticitate prædicti Operis, neque unquam datum est reperire exemplaria vel manuscripta, vel typis edita, quæ alio nomine, quam Joannis Duns Scoti, aut Joannis Scoti Ordinis Minorum inscriberentur. Et quod magis movere debet, priusquam Hylarion Sacchettus anno 1617 prælo tunc primum vulgaret posthumum Francisci Pitigiani Manuscriptum, quod morte præventus Pitigianus edere nequiverat, jam quædam ejusdem editiones Operis sub Dunsii Scoti nomine vulgatæ fuerant, quarum binas commemorat Gulielmus Cave Venetiis factas, alteram anno 1504, alteram anno 1597. Ultra igitur manuscripta exemplaria, quibus usus est Pitigianus, quipiam alius Codex Joannes Duns Scoti nomen præseferens longe prius repertus fuerit necesse est, quo saltem parari potuerit editio Veneta anni 1504. Nonnulli quidem, quemadmodum Waddingus refert, hoc Opus tribuerunt cuidam Marsilio, qui florebat circa annum 1494. At manuscripta exemplaria Francisci Aretini, in quibus adnotatur Scoti nomen, majorem antiquitatem manifeste sapiebant.

Ad locum vero et tempus quod attinet, gratis ac immerito velut certum supponit Waddingus ea verba *Parisiis anno Domini MCCC*, quæ subjiciebantur ad calcem alterius Codicis, significare locum et tempus, quo lectæ fuerunt Quæstiones a Joanne Scoto O. M. Nam ante vocabulum *Parisiis* in editione Veneta Hylarionis Sacchetti interseritur punctum, et in Lugdunensi ipsius Waddingi ponitur lineola, quam virgulam dicunt, in distinctionis signum. Illa igitur verba *Parisiis Anno Domini MCCC* non referuntur ad præcedentia, sed absolute posita fuerunt, ut designaretur locus et annus, quo Scriba ex præexistente exemplari exemplar illud transcripsit. Neque dissentit Franciscus Aretinus, qui in præliminari Epistola ait quidem, a Scoto adhuc juniori eas fuisse lectas Quæstiones, non vero lectas fuisse Parisiis, sed tantum exemplaria illa vetera *characteribus Gallicis* fuisse conscripta. Ex Codicibus itaque a Pitigiano relatis nihil obstare videtur Operis authenticitati, quinimo ex iisdem plane suadetur, illud esse authenticum et genuinum.

Alterum satis valitum authenticitatis argumentum eruitur ex ipsius Scoti testimoniis, quibus suam Expositionem in Libros Physicorum commemorat. Præter enim loca a Waddingo ex Metaphysicorum Libris supra relata, alia quædam occurrunt in Sententiarum Commentariis, nimirum lib. 2. dist. 2. q. 9. et lib. 4. dist. 13. q. 1. quibus Subtilis Doctor innuit se scripsisse in Physicorum Libros, quibusque conficitur, maxime ex lib. 2. Sent. dist. 2. q. 9. atque ex lib. 9. Metaph. q. 14. suos Physicorum Commentarios, quos Scotus citat, eos ipsos esse, qui sub illius nomine modo circumferuntur. Hæc namque habet memorato Sententiarum loco : *Quæ* Averrois *expositio est litteræ* Aristotelis *contraria, quod patet ex translatione sua in multis locis, quia in* Physicorum *text.* 127. *ubi translatio nostra habet* repente, *sua translatio habet* subito. In Vulgatis porro Scoti Physicorum Commentariis lib. 4. text. 127. reapse legitur vocabulum *repente*, et hac ratione exponitur : *Iste terminus* repente *signi-*

ficat tempus ita parvum, quod est insensibile propter parvitatem. Pariter lib. 9. Metaph. q. 14. citat suam Expositionem lib. 8. Phys. text. 27. § *Moventium*, et revera in sæpe memoratis Phys. Libris expositio text. 27. lib. 8. tribus absolvitur paragraphis, quorum secundus incipit *Moventium.* Nescio, an luculentiora desiderari possint ad Operis authenticitatem suadendam. Nunc vero jam quisque intelligit frustra a Waddingo objici, quod lib 8. q. 1. citetur ipse Scotus his verbis : *Vide Scotum in 2. dist. 1. q. 3. ad 2. principale ;* hæc quippe esse debuit cujuspiam Amanuensis adnotatio, quæ subinde in alio transcribendo exemplari facile poterat ex margine in textum irripere. Etenim, juxta Critices regulas, cum de authenticitate Operis satis jam constat, sufficiunt conjecturæ et rationes probabiles ad ea enodanda et concilianda, quæ ipsi authenticitati adversari videntur. Hinc frustra etiam ex iisdem Commentariis multa alia ab eodem Waddingo congeruntur, quæ, ut ipse ait, *Scoti doctrinæ communiter receptæ omnino sunt contraria.* Nam semel demonstrata ipsorum Commentariorum authenticitate, vel curandum est horum sententias cum reliquis Dunsii Operibus conciliare, vel dicendum Doctorem Subtilem, non secus ac præstiterint plures alii classici Auctores, aliquando sententiam mutasse ; at nunquam ex opinionum discrepantia, si quæ est, licebit inferre spurium ac suppositium esse illud Opus, quod aliunde satis liquet, genuinum et authenticum esse. Præterea sub judice adhuc lis est, num doctrina Scoti apud Scotistas communiter recepta sit in omnibus vera Scoti doctrina.

Ego equidem oppositum sentio.

Communiter Nostrates, quod nefas esse putarent, præteritis sæculis, ab Aristotelis et Scolasticorum placitis recedere, ne suspectæ doctrinæ notam Scoto eorum Magistro inurerent, tamquam certum præsupponi volebant, ipsum fuisse purum putidumque Scolasticum, ac rigido Peripateticum. Verum illi, qui absque ejusmodi præjudicatæ mentis opinione legerunt Scoti opera, vel ejus gloriam non ita superstitiose curarunt, aliud prorsus de ipsius doctrina tulere judicium. Pitigianus sano conqueritur in Epistola præliminari ad Physicorum Libros, multos sua tempestate jam extitisse, qui *Palam profiteri minime erubescebant Scoticam sapientiam ab Aristotelico dogmate esse penitus alienam, imo et Aristoteli, Averroi, Themistio, Simplicio cæterisque Peripateticis omnino repugnare ;* ac subinde ipsemet cogitur candide fateri, *a ratione alienum existimandum non esse, quod sæpissime Scotus Aristotelis et Averrois opinionem detestetur.* Cl. etiam Eusebius Amort, qui systemata tum veterum, tum recentiorum Philosophorum satis noverat, de Scoti doctrina ita loquitur Phys. Gener. P. 1. cap. 12. : *Secunda est Schola Scotistarum, qui sic denominantur a Scoto Subtili Doctore Ordinis Minorum S. Francisci ; is commentando in Aristotelem, et plura alia scribendo, talia miscuit principia, quæ coordinata construi possunt in systema Philosophiæ Scoticæ Modernæ.*

Nihilominus, ut omnis de Operis authenticitate dubitandi ansa præcludatur,

breviter iis quoque satisfaciam, quæ in eodem Opere Waddingo maxime displicent, ac velut Scoto nostro plane indigna ipse traduxit. Itaque ob id damnatur in primis Auctor Commentariorum, quod asserat *totum Physicum non distingui realiter a suis partibus simul sumptis et unitis.* Hoc quidem asserit, et vere omnino asserit, neque iis adversatur, quæ Subtilis Doctor in Libris Sententiarum tradidit, quemadmodum in Ontologia demonstravimus. Idem Auctor falsitatis simulque contradictionis reprehenditur, quasi docuerit : *Impossibile esse dari motum cœli velociorem, quam qui nunc est ;* ac *sui immemor*, subinde dixerit : *Intelligentiam movere orbes voluntarie, ea, qua vult, velocitate, Deumque posse movere cœlos velocius et tardius.*

At primum, quod falsum plane est, profert Auctor de mente Aristotelis ; alterum omnino verum de mente sua. En illius verba lib. 2. q. 4. : *Secundum Aristotelem Intelligentia movet cœlum voluntarie et necessario, non cum necessitate coactionis, sed necessitate complacentiæ, quia placet intelligentiæ sic movere, et non potest aliter movere cœlum, quam de facto movet. Tamen secundum fidem et veritatem Intelligentia, scilicet Deus, movet cœlum libere et contingenter, et potest ipsum movere velocius et tardius, imo potest ipsum facere quiescere, sicut placet sibi.*

Redarguitur etiam, quod asseruerit *transmutationem esse ipsam materiam, quæ transmutatur*, atque *privationem nihil aliud esse, quam ipsam materiam privatam.* Verum dum ait, *privationem esse ipsam materiam privatam*, non redarguendus, sed laudandus videtur, quia privatio, cum nulla sit entitas, nequit esse quid distinctum a materia privata eique superadditum. Quo autem sensu affirmet Commentariorum Auctor, *transmutationem esse ipsam materiam, quæ transmutatur*, explicat Franciscus Pitigianus nota (e) ad q. 8. lib. 1. *transmutatio*, inquit, *bifariam sumi potest : Uno modo formali, et sic est relatio transmutati ad transmutans, et e contra, et est quid realiter distinctum a materia et forma. Alio modo sumitur transmutatio pro connotato, atque ita est ipsa materia, quæ transmutatur ; et in hac secunda significatione debet intelligi Scotus.*

In eo quoque reprobatur, quod dixerit *implicare contradictionem materiam separari a forma :* dixeritque *cœlum non componi ex materia et forma.* Sed ex ipsa quæstione. 20. lib. 1. quam citat Waddingus, manifeste liquet, intelligendum esse Commentariorum Auctorem de separabilitate materiæ a sua forma essentiali, per quam materia est id, quod est, et fit ens actu ; quod iis plane consonat, quæ docet Scotus in Libris Sent. et de rer. Princip. atque nos propugnavimus in Ontologia, ubi ostendimus cum ipso Subtili Doctore materiam primam esse veram substantiam, quæ extitere potest absque omni forma, quæ sit ab illius essentia distincta. Cum vero inquit lib. 2. q. 4. *Cœlum non componi ex materia et forma*, id unum intelligit, cœlum esse corpus simplex, ingenerabile et incorruptibile, non secus atque Scholastici communiter docebant, ut palam fit ex corollario, quod ex præcedentibus ibi deducit. *Ex quibus sequitur*, ait, *quod cœlum est forma, capiendo formam, prout distinguitur contra materiam et*

compositum. Verum est tamen, quod capiendo materiam large pro cujuscumque transmutationis subjecto, tunc cœlum potest diei materia. Et ideo cœlum potest sic definiri : Cœlum est substantia corporea simplex per privationem compositionis ex partibus diversarum rationum, mobilis localiter, sensibilis, ingenerabilis et incorruptibilis. At cœlum carere materia juxta Philosophos docet etiam Scotus l. 2. Sent. dist. 14. q. 1.

Reprobatur similiter, quod propugnaverit, *actionem et passionem non distingui inter se, neque a re producta ; ac motum esse, ipsum mobile, quod movetur,* Ast quo sensu, quibusque innixus rationibus utrumque Scotus protulerit, aperimus hoc tomulo n. 127 et 154.

Illi præterea imputatur ad crimen asseruisse, *impossibile esse plura corpora esse in eodem loco ; nec posse fieri motum successivum gravium in vacuo.*

Primum vero impossibile affirmat, spectatis solis naturæ viribus, et juxta principia Aristotelis, ut inde probet cum eodem Philosopho vacuum haberi non posse ; quod tamen, loquens de mente sua, possibile dicit, velut nos ipsis animadvertimus agentes de vacuo n. 32. Secundum pariter omnino pronuntiat de mente Aristotelis, quemadmodum etiam præstitit in Sententiarum Commentariis lib. 2. dist. 2. q. 9. *Cum arguitur,* inquit, *de dicto ipsius Averrois de gravi, ponatur in vacuo, quod descenderet subito propter defectum resistentiæ a parte medii ; dico, quod si vacuum poneretur, grave non moveretur in ipso secundum Philosophum, quia vacuum non posset cedere gravi, et dimensiones separatæ non possent esse spatium. Tamen poneretur vacuum posse cedere, et esse spatium, et quod latera pleni non essent simul ;* (quemadmodum Scotus docet de mente sua in ipsis Phys. Libris, ut constabit hoc Tomulo n. 29.) *tunc dico, quod motus gravis esset successive in vacuo, quia prior pars vacui prius cederet, et totum grave prius transiret hanc partem spatii, quam illam, et sicut dictum fuit prius in præcedenti argumento et modo, per se successio est in motu locali ex spatio in quantum quanto.* At quidquid protulerit hac super re, in Physicorum Libris, fucum facere non debet, cum ipse Auctor notatum voluerit lib. 4. q. 12. *quod quia numquam expertum est, quid fieret in vacuo, ideo posito, quod esset vacuum, nullus scit quid sequatur, ideo prædictæ quæstiones positæ sunt verisimiliter conjecturando.*

Damnat insuper Waddingus Scriptorem controversi Operis velut asserentem, *de facto dari maximam magnitudinem, quæ potest esse.* Ast immerito. Nam cum ait lib. 6. q. 2. *sed sic non est de magnitudine, quia de facto est maxima magnitudo, quæ potest esse*, loquitur de magnitudine, quæ supponeretur *infinita*, quemadmodum ex ipso contextu perspicuum fit. Inquit enim : *Nullæ partes continui sunt infinitæ. Et si quæratur, qualiter est hoc, quod Aristoteles concedit numerum partium esse infinitum. Dico, quod ipse sic intelligit, quod non est tanta multitudo partium continui secundum unam discretionem, quin posset esse major multitudo partium continui secundum aliam discretionem. Sed sic non est de*

magnitudine infinita, *quia de facto est maxima magnitudo, quæ potest esse*. In quo quidnam sit censura dignum, non video.

Illum quoque damnat ac si docuisset lib. 6. q. 3. *punctum materiæ primæ posse dividi in duo puncta, vel etiam in duas portiones divisibiles*. Verum Commentariorum Auctor id minime docuit, sed hæc habet longe diversa : *Ex quibus sequitur, quod sicut aliquod est punctum compositum ex materia et forma, ita etiam est aliqua linea composita ex materia et forma, et cum hoc etiam aliqua superficies. Et si objiciatur, tunc sequeretur, quod punctum esset divisibile, quia posset dividi in materiam et formam. Respondetur, quod non est inconveniens punctum dividi in partes essentiales, sicut in materiam et formam ; tamen non est divisibile in partes quantitativas*. Porro simili quapiam ratione res simplices et inextensas, velut creatos Spiritus, divina virtute esse resolubiles, nos opinati sumus in Ontologia juxta Scoti doctrinam, desumptam non ex Physicorum Libris, at ex aliis Operibus a Waddingo ipso Doctori Subtili attributis.

Eorumdem Commentariorum Auctor male etiam audit apud Waddingum, quod illi exciderit lib. 6. q. 6. *quatuor revolutiones cœli posse fieri eodem instanti, ita ut nulla præcedat*. Quomodo id intelligat pervideamus. Postquam conclusionem statuit, *impossibile esse motum localem fieri subito, seu unico instanti*, id intelligens juxta solas natura vires, subinde hanc aliam ponit conclusionem : *Per potentiam supernaturalem possibile esse, quod subito fiat motus localis*. Sed hæc est quæstio meri nominis ; motus quippe localis nomine, qui fieret unico instanti, intelligit simultaneam mobilis replicationem in pluribus locis, ut liquet ex responsione ad tertiam rationem, ubi ait : *Et ex hoc conceditur, quod idem sit in diversis locis*. Cum ergo respondendo ad sextam inquit : *Concedo, quod bis potest fieri revolutio cœli, ter, vel quater, sine hoc quod una præcedat aliam*, intelligendus est, quod bis, ter, vel quater cœlum infinita Dei virtute possit replicari in eodem orbe, qualibet parte cœli existente ubi est alia. Quod absurdum iis videri non debet, qui concedunt posse corpus divinitus replicari, ac possibilem esse divinitus mutuam corporum penetrationem. Cæterum Subtilis Doctor motum absque successione fieri posse, infinita Dei virtute, docet etiam in Sententiarum Libris : *Licet sit possibilis successio in medio*, ait lib. 2. dist. 9. q. 2. *non tamen actualis successio, nisi comparando ad virtutem limitatam, cui illud medium est, quod est ex se medium inter extrema, nec potest facere simul mobile sub medio et termino, nec statim sub termino, quasi non esset medium ; secus autem de virtute infinita*.

Atque eodem lib. dist. 2. q. 9. *Si esset virtus infinita, posset statim ponere mobile in termino ad quem, etc.* animadvertit tamen ipse Scotus, lib. 4. Phys. q. 9. quod ablata successione, proprie non diceretur motus localis, *sed mutatio solum*. Præterea insimulatur idem Commentator in Physicorum Libros, quasi docuerit lib. 7. q. 1. *nullam intelligentiam moveri, nisi assumpto aliquo corpore*. Sed hoc protulit de mente Aristotelis, et de motu circumscriptivo, qui est cor-

porum proprius. Ibidem enim paulo infra subjungit : *Ad primam rationem de Anima intellectiva dico, quod Aristoteles loquitur ibi de mobili, quod movetur motu locali circumscriptive.* Et lib. 6. q. 7. postquam juxta ejusdem Aristotelis principia binas posuerat conclusiones, nimirum : *Indivisibile non posse moveri localiter per se*, atque *indivisibile moveri per accidens*, nempe *in alio* ; tertiam ipse addit specialiter de Mente humana et Intelligentiis affirmans, *quod hujusmodi indivisibilia possunt per se moveri*, idcirco etiam extra corpus assumptum, motu tamen, qui rebus in loco definitive existentibus competere potest.

Altera est in eumdem Scriptorem criminatio ipsum affirmasse lib. 7. q. 3. *non dari actionem indistans.* Quæ tamen assertio de agentibus naturalibus plane vera est, ac eo sensu, quo Auctor Commentariorum illam propugnat, omnino consonat Scoti doctrinæ. Nam cum ibi negat actionem indistans, intelligit non solum de distantia suppositi, verum etiam de distantia virtutis ; nimirum haud requirit mathematicum agentis et patientis contactum, sed contendit dumtaxat nequire unum in alterum agere, nisi ad hoc saltem illius virtus pertingat, habeaturque virtualis præsentia, sicuti manifeste constat ex eadem quæstione de responsionibus ad objecta. Id porro a nemine in dubium revocari merito potest, estque illud ipsum, quod Subtilis Doctor sæpe tradit in Libris Sententiarum et alibi, velut lib. 1. dist. 37. q. 1. lib. 2. dist. 9. q. 2. ac dist. 14. q. 3. lib. 4. dist. 45. q. 2. Quodl. q. 3. etc....

Acrius tandem criminatur Waddingus, ac etiam, si Diis placet, tamquam hæreticum traducit eumdem Commentariorum Auctorem, quod pluries aperte docuerit ac propugnaverit, *accidentia separata a subjecto existere nullatenus posse.* Hancque assertionem illam unam fuisse arbitror, quæ maxime Waddingum compulit ad perquirendas undequaque rationes, quibus suadere conaretur, præfata Commentaria non esse genuinum Scoti nostri fœtum, ut scilicet Doctorem Subtilem a supposita hæresis suspicione liberaret. Verum ejusmodi de accidentibus doctrinam nihil obesse Subtilis Doctoris orthodoxiæ, fuse ostendimus hoc ipso tomulo lib. 3. sect. 1. Atque opinor, Waddingum ipsum, si hac ætate floreret, nobis manum daturum, permissurumque, ut eadem Commentaria Joanni Scoto adjudicarentur, sicuti tota antiquitas tam in manuscriptis exemplaribus, quam in typographicis editionibus constanter adjudicavit.



R. P. F. JOANNIS

DUNS SCOTI

DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM,

TRACTATUS DE PERFECTIONE STATUUM,

NUNC PRIMUM IN LUCEM EDITUS.

CENSURA.

Tractatus *de Perfectione statuum* mentionem faciunt Pitseus; P. Joannes a S. Antonio in sua *Bibliotheca franciscana;* Sbaralea; Baleus, *de Scriptoribus Angliæ*; Cavellus, *in IV lib. Sent.* Tanner, in sua *bibliotheca britannico-hibernica*, et alii.

1) Extat Cantabrigiæ in bibliotheca Universitatis, MS. 134. Dd. 3. 47. pp. 246-256. exaratus sub fine XV sæculi, mutilus et mancus. Sic incipit : *Doctor Subtilis de Perfectione statuum. Quod status prælatorum, videlicet pastorum Ecclesiæ, præsupponat alium, probatur sic : Omnis status prælationis pastoralis...* Pergit usque ad 26 argumentum, et desinit his verbis : *Aliis indigere alimentis nec possibile est scire.*

2) Cantabrigiæ, in bibliotheca Collegii Corporis Christi seu S. Benedicti CVII, codex chartaceus, in fol. sæc. XVI scriptus, p. 772. « *Scotus de Perfectione statuum. Quod status prælatorum, videlicet pastorum Ecclesiæ, præsupponit statum alium perfectiorem, probatur sic : Omnis status prælationis pastoralis...* » In fine : « *Et eorum perfecta vita, supposita Apostolorum vita et doctrina, sustinendo rectam rationem, et affirmando quæ toti mundo naturaliter sunt nota. Explicit Scotus de perfectione statuum.* »

3) Oxoniæ, in Collegio Mertonensi, MS. 65. Quod MS. membranaceum, in-fol. anno 1456 manu eadem exaratum, continet « 1) J. Duns Scoti quæstiones quodlibetales ; 2) Collationes ejusdem sive quæstiones 7-24 inclus ; 3) ejusdem Collationes aliæ Parisienses ; 4) ejusdem libri de Primo Principio capita quatuor ; 5) ejusdem liber de Perfectione statuum pp. 119-137 ; 6) opera Francisci a Mayronibus, Bedæ, etc. » Illud MS. transcripsimus et publicamus.

4) Florentiæ, biblioth. mediceo-Laurentiana, Plut. XXXVI dext. cod. 12 membr. in-4°, sæc. XIV exeunte, fol. 101-123. *Explicit Duns de Perfectione*, etc. Attamen illius opusculi a P. Fideli a Fanna sic notati non superesse nisi fragmentum omnino breve nobis scriptum est.

Opusculum illud estne revera authenticum ? Waddingus, in sua Præfatione generali, Tom. I. p. 3. scribit : « Dum lego, hæreo et judicium suspendo an Scoto sit asserendus. Aliqua continet, quæ multorum conflent invidiam, prudentissimi viri doctrinæ et modestiæ penitus adversa. » Addit : « Si aliquando, Deo propitiante, licuerit secundam hanc classem Scoti operum in lucem proferre (quod non potuit efficere), tum integrum de hoc opusculo judicium adjungam. » Attamen nobis videtur tractatus de Perfectione statuum Doctori Subtili attribuendus tum propter auctoritates et codices, tum propter styli identitatem.

Hoc opus idem esse ac Tractatum de Paupertate Christi et Apostolorum, haud improbabile apparet Sbaraleæ, qui dicit : « *Tract. de Paupertate Christi et Apostolorum* Scotum scripisse tradit quidem auctor *Firmamenti trium ordinum* in fine *defensorii Occham*; sed falsum est eum tractatum ibi haberi, et forsan aut non extat ; aut idem est cum tractatu *de Perfectione statuum ;* aut ad eum non pertinet... »

Notandum tandem quod quædam sententiæ hujus operis sunt obscuræ propter difficultatem legendi MS. et quod notæ additæ in margine scriptæ sunt in MS. alia manu.



DE PERFECTIONE STATUUM.

1. Quod status prælatorum ecclesiasticorum præsupponit statum alium, probatur, quia status prælatorum respectu subditorum est status secundum quid generantis patris, solum curam bonæ nutritionis et honestæ conversationis habentis, sponsi spiritualis sponsam in esse spirituali præsupponentis, eam per bona opera et salubria hortamenta bono opere tanquam bona prole fœcundantis ; respectu quorum subditorum status alius se habet ut status per se generantis patris, ad per se esse spirituale producentis, vim producendi bona opera sicut bonam prolem conferentis.

Secundo, probatur quod status ille præsuppositus statui prælatorum, per se et essentialiter requirit perfectiorem vitam vita per se requisita ad statum prælatorum. Et quod prælatus, ratione vitæ quam debet de necessitate salutis tenere, non potest ostendere se credere quæ oportet de mundo et vita ista et futura aliis prædicare. Et quod hoc possunt soli illi qui vitam tenent apostolorum, perfecte mundo renuntiantium, vitam pœnalem mundo manifestam sine meritis libere assumentium, et cætera. Et quod etiam tales et non alii status habent secundum evangelium homines in fide generare.

Tertio, quod talis status fuit mundo simpliciter necessarius, similiter requirebatur ad hoc quod ecclesiastica Hierarchia esset in bono statu, et in toto esse permaneret.

Quarto, quod talis vita est de intranea perfectione, tanquam pars essentialior et perfectior ecclesiasticæ Hierarchiæ.

In isto articulo sic est procedendum : Primo, quæ fuit ratio et necessitas ponendi in ecclesia statum prælatorum, sacerdotum, episcoporum, et unius Christi vicarii habentis potestatem super totum universum. 2.

Secundo, quod prælati respectu subditorum non ad plura obligantur quam fuerunt ante obligati de lege caritatis necessariæ ad salutem. Nec aliquis citra Christum aliquem hominem ad moriendum in casu necessitatis pro proximo, nisi de necessitate salutis tenetur, potest compellere. Nec Papa aliquem de novo obligat, sed quia de lege caritatis ad subveniendum proximo in periculo animæ constituto verbo et facto usque ad mortem temporalem, quam tenentur minus diligere quam cujuscumque alterius hominis ani-

mam, unusquisque obligatur. Papa instituendo prælatum solum istam indifferentiam determinat, ut ipse citius isti populo docendo, quando talis populus doctrina indiget, succurrat, et pluribus populis in periculo constitutis pro istis morti se exponat ; manet tamen semper obligatus, quod si non sibi commisso, sed alteri populo periculum immineat, nec est qui subveniat, ut vitam suam temporalem pro eis tradat, et quod pro fidelium salute necesse est talem indifferentiam determinare.

Tertio, quod status prior est statu prælatorum perfectior. Et quomodo status prælatorum est status perfectus et exercendæ virtutis, præsupponens hominem perfectum. Et quod omnes boni christiani possunt et debent dici homines perfecti. Quod autem multi secundum usum loquendi dicuntur imperfecti, hoc solum est quia ad peccata diversa proni sunt et inclinati. Sed ista pronitas non excludit caritatem quæ est habitus quo quis potest mori pro fide et proximo in necessitatis articulo, et mereri coronam martyrii.

Quarto, de statu sacerdotali, ut habet corpus Christi conficere, et episcopali, qui ultra hoc habet ordines conferre et consecrare, quod isti status, quia sunt dignitatis et honoris, præsupponunt confidenter hominem in statu virtutis. Et quod de numero et gradu virtutis ordinare potest qui in ecclesia tenet principatum.

Quinto, quod statu curatorum et episcoporum, simul existentibus illis duobus in eodem, secundum omnem perfectionem, quam addunt ex statuto ecclesiæ, perfectior simpliciter est status prior qui dictus est et mundo utilior et simpliciter necessarior.

Sexto, quod ille status specialiter est necessarius et utilis statui prælatorum, sine quo nec ad esse potuit produci nec in esse bono conservari.

Septimo quod mundus tenetur priorem statum, sicut statum patris per se generantis et ad esse simpliciter producentis, diligere ; statui autem prælatorum sicut statui tutorum sive curatorum et actorum de bona nutritione et honesta conversatione sollicitorum obedire et pro labore et sollicitudine in temporalibus subvenire, et ille status talia de jure potest exigere ; status autem patrum per se generantium non conducitur nec a filiis generatis mercedem exigit, sed solum quando in necessitate constituitur, adjutorium a filio petit.

In responsione ad primum articulum patet quod status prælati ecclesiastici in Christo præsupponebat statum alium dictum in se ipso, et quod fuit missus a Deo omnium domino ratione naturæ. Et quod in necessitate possunt qui sciunt prædicare, contradicente quocumque, et quod mittuntur a legislatore, legem caritatis instituente, cui subduntur existentes in quacumque potestate.

Ad secundum dicitur quare talis status dictus non præsupponit hominem perfectum, et quod faciat hominem perfectiorem quam exigat vel faciat status prælatorum.

Ad tertium, quod pro quacumque hora sive primo die sive alio aliquis

dicitur bonus secundum statum primum, est perfectior episcopo bono, tenente solum illa quæ sunt de ratione status episcopalis. Et probatur per rationem.

olutio- es ad ædam umen- Sed hic ra folio ibi. ontra ticta unt fie- t fiunt lla ar- menta, beutur tiones rolixius clarius am hic licta ar- menta. le istæ utiones suc- tius et si per odum ogandi citant od ibi ius et ressius aratur senten- iatur.

Ad quartum, quod in casu necessitatis omnes tenentur mori pro proximo. Et quæstio debet intelligi, *majorem caritatem nemo habet*, et cætera.

Ad quintum, quod status prædictus, tanquam utilior mundo, fuit a Deo ordinatus et a Christo inchoatus, et cætera.

Ad sextum, quod episcopi et sacerdotes tenent statum apostolorum, et septuaginta discipulorum, ubi plura sunt notanda.

Ad septimum, quod status episcopalis potest stare cum vita perfecta et minus perfecta. Et quomodo aliqui possunt esse episcopi, et quomodo non.

Ad octavum, quod duo status prædicti diversimode sunt ad bonum regimen universi, ubi multa sunt notanda.

Ad nonum, quod Papa est Christi vicarius, non solum inquantum Christus fuit ecclesiæ prælatus, sed inquantum fuit totius mundi dominus, et quod juste de terris et bonis infidelium potest ordinare. Quem statum habent Cardinales et quare vocat eos generaliter fratres, tamen scribendo Cardinalibus non episcopis vocat eos filios, et quare vocat episcopos fratres. Et quod status gradus dignioris potest esse meriti minoris.

4. Ad decimum, ubi incipiunt argumenta contra paupertatem, quam debent tenere, qui perfecte volunt vivere et ad fidem mundum convertere. Et sunt argumenta viginti unum.

Ad undecimum, dicitur quod nullus retinens dominium alicujus rei, est perfectus simpliciter, et quod Papa, inquantum vicarius, nullius rei est dominus, et quod habere dominium non est de se malum, sed est bonum imperfectum, ideo a simpliciter perfecto abjiciendum, sicut materialitas a Deo.

Ad duodecimum, quod sine dominio habet Papa dispensationem omnium.

Ad tertium decimum, quod non habere dominium est in potestate recipientis.

Ad decimum quartum, quod omnium rerum, quarum non est terrenus dominus, Papa habet dispensationem, eo quod Christi vicarius.

Ad decimum quintum, quid est faciendum in extrema necessitate absolute, et quid si ponatur quod non possis habere, nisi velis dominium accipere.

Ad decimum sextum, quod in potestate hominis est acquirere istam virtutem, sicut fortitudinem vel temperantiam.

Ad decimum septimum, qualiter quilibet potest acquirere sibi circa bona temporalia perfectam virtutem.

Ad decimum octavum, quod est objectum habitus paupertatis, quis actus, quid est virtus heroica, quæ sunt ejus extrema bestialia, et quod sunt duo tempora pacis et belli, et quod per solam paupertatem perfectam homo potest emere regnum cœlorum, ut vere dicatur suum, adhuc dum vivit in hoc mundo et in hoc tempore pacis, sed per solam mortem in tempore persecutionis. Et quare de solis pauperibus dicit

Dominus quod sedebunt et judicabunt mundum.

Ad decimum nonum, quamvis dominium alteri dat ad usum, non tamen sequitur quod nolens habere usum, dicitur habere dominium.

5. Ad vigesimum, quod vivere de laboritio non est tantæ perfectionis simpliciter, sicut de mendicitate nisi in casu.

Ad vigesimum primum, quod est de dominio rei, quæ per usum talium pauperum consumitur.

Ad vigesimum secundum, quod Christus non potuit non esse dominus rerum sibi absolute concessarum ; non sic Petrus nec aliquis alius. Et de loculis quare permisit, et peris et sacculis.

Ad vigesimum tertium, quod solum propter fragilitatem naturæ corruptæ fuit bonum non habere dominium, tamen simpliciter est magis bonum modo quam habere. Et quod aliter potest dici quod assumptum est falsum.

Ad vigesimum quartum, quod sicut status prælatorum sive curatorum est imperfectior alio, sic et modus suus recipiendi ex debito, sicut pater nutriens et curans, non generans, simpliciter in portione et per potestatem exigendo.

Ad vigesimum quintum, quod quæ est sollicitudo, quam Christus prohibuit apostolis, et quod pauperes, dominio omni carentes, non possunt dici solliciti, et cætera.

Ad vigesimum sextum, quare licitum est et expediens et necessarium talibus pauperibus uti aliquando victualibus abundantius. Et nota quæ ibi dicuntur.

Ad vigesimum septimum, quod impossibile est quod ille qui habet usum cum possessione, æque perfecte utatur rebus temporalibus, sicut non habens dominium, sive pluribus sive paucioribus sine peccato utatur, et probatur multipliciter, nec abstinentia aliqua ita virtuosa.

Ad vigesimum octavum, quod si Papa vel alii retinerent dominium omnium episcoporum et religiosorum, non solum conditionibus appositis debitis statui præscripto, sed et si ita laute uterentur, sicut modo, vel lautius, dummodo sine peccato, perfectiores fierent quam sint modo. Et hoc multipliciter probatur. Nota quæ ibi dicuntur.

Ad vigesimum nonum, quare pauperes tales non dicuntur recipere magnos et amplos reditus sine dominio, tamen possunt parvos hortos, quia labor circa talia parva spiritum devotionis et orationis non extinguit, sed a nescientibus continue se in aliis occupare otium animæ inimicum extinguit. Et in quibus casibus licitum foret eis sollicitudinem habere circa bona temporalia, et mereri possent. Et quod perfectior est usus rerum sine dominio, quam tenendo dominium valoris in usu parco. Et quæ est abstinentia major, a quali vel a quanto.

Ad trigesimum, quem gradum tenet in Ecclesia status prescriptus.

Ubi primo dicitur quod Christus 6.
alia ratione dicitur dominus omnium et pastor ; et quod in utroque erat Petrus perfectus Christi vicarius. Et quod imperfecto hierarchæ debet esse potestas et vita præscripta. Sed quia separari possunt et esse in diversis personis, retinens

vitam solum subditur habenti potentiam, et tamen simpliciter perfectior est vita quam potentia. Et quia status talis pars debet esse, si posset, perfecti status papalis, ideo reduci debet ad papalem statum, sicut pars essentialis ad totum. Et quod se debet habere in castigando, corrigendo et nutriendo et fovendo, et cætera ad illam, sicut ad vitam suam.

Secundo, quare debet Papa alios ordinare pro regimine et dispensatione sacramentorum et rerum temporalium et talium. Et quod potest, secundum quod videbitur expedire utilitati mundi et Ecclesiæ, numerum utriusque restringere et augmentare, et maxime quantum ad hoc quod est simul in congregatione de mendicitate in sancta obedientia (?) vivere et mundo prædicare.

Tertio, quod ab infimo curato, scilicet sacerdote, usque ad patriarchas inclusive, septem sint status, secundum numerum septem planetarum, ad bonum regimen universorum christianorum ordinati; religiosi obtinent octavum locum, et dominus Papa nonum. Et quod potestas Papæ ordinem habeat ad perfectam vitam, sicut ad suam; et per consequens non faciunt perfectum statum et distinctum, sed complent unum. In ordine autem prælationis et cætera, immediate sub eo est status patriarchalis, et sic consequuntur ad infimos sacerdotes.

Quarto, probatur multipliciter quod potestas papalis nec est virtus nec pars virtutis, quia meritum non semper attenditur in actu prælati præferentis utilitatem provenientem, sed solum præferentis difficultatem actus sui et intentionem. Et quod virtuosi, qui actus æque difficiles exercent et æqualem intentionem habent, tantum merentur; quod si difficiliores, dicentur meliores. Nota quæ dicuntur ibi.

Quinto, quod actus quos exercent de primo statu, sunt utiliores mundo quam prælatorum sollicitudo. Et quod obligans se ad opus bonum, plus meretur, quam si idem faceret sine obligatione. Et qui de numero intendentium bonum commune, sunt majoris meriti, et qui minoris meriti. Et quod in casu, in quo subvenitur communitati ab aliquibus, majoris meriti est exercere opera difficiliora in privato, quam opera minus difficilia utiliora mundo. Et dato quod non sit qui velit curare de communitate, minus meretur faciendo opera minus difficilia utiliora proximo potens cum illis operari opera difficiliora, quam merebatur ante faciendo opera difficiliora in privato; et tamen in casu illo non meretur, sed magis demeretur, si, dimissis operibus minus difficilibus pro proximo, operaretur difficiliora in privato, etiam si moreretur pro Christo; alibi minus mereretur, si fugere posset et subvenire proximo in periculo. Et quod laicus in eremo tantum potest mereri, sicut Papa vel episcopus utilis mundo. Et quod isti qui nolunt operari opera difficiliora in publico ad ædificationem proximorum, quæ operantur in privato propter bonum proprium, si credant per operari in publico aliis prodesse et sibi non obesse, non habent caritatem ordi-

natam; et quod faciendo in aperto magis potest mereri quam faciendo eadem in privato. Qualiter nullus volens mereri æque cum alio opera difficilia operante in privato, acceptabit statum prælationis, ubi oportet operari minus difficilia, utiliora mundo, sine cordis dolore; quod si non doleat, sed gratanter acceptat, non quantum alius mereri posset.

Alia lectio, contritione.

7. Sexto, quia secundum Philosophum 3. *Rethoricorum*, epilogus correspondet proœmio, fit in fine brevis recapitulatio, videlicet quod in mundo Deus, sicut dominus, tenet primum gradum; Dei filius, per sanctum Spiritum incarnatus et missus ad reducendum omnes oves ad ovile Domini, tenet gradum secundum; ipse Christus super oves adductas pastor effectus et ordo prælatorum tenet gradum tertium. Quod duodecim Apostolos primo instituit Christus in secundo gradu; secundo in gradu tertio; inter quos suum vicarium, quantum ad ista duo, quod erat dominus mundi et prælatus ecclesiasticus, ordinavit Petrum, cui succedit quantum ad utrumque dominus Papa. Cæteris Apostolis, ut in tertio gradu constitutis, succedunt episcopi, et discipulis septuaginta duobus sacerdotes curati, inquantum per beatum Petrum et alios apostolos erant sacerdotes effecti, et super populum conversum ad fidem sicut prælati constituti. Christo aut Apostolis et discipulis, secundum quod erant in secundo gradu, videlicet missi ad convertendum totum mundum, specialiter et principaliter a peccatis et erroribus reducendum Dei populum, succedunt modo qui, sancto Dei Spiritu inspirati, pro salute et ædificatione totius mundi, et specialiter et principaliter christianorum, in quibus abundat iniquitas et refrigescit caritas multorum, cum sana doctrina vitam tenent Christi Apostolorum et discipulorum. Quia eadem erat vita omnium prædictorum, quæ vita, ut prius probatum est, sive status est statu prælatorum prior, mundo necessarior, in se virtuosior et difficilior et perfectior, sine qua Hierarchia Ecclesiastica nec fuisset nec perfecta esse posset; infidelibus ad conversionem, fidelibus ad confirmationem, peccatoribus ad contritionem, imperfectis ad perfectionem, perfectis ad permansionem, et ad bonum ecclesiæ regimen est utilior et in meritis major. Et quod de tali statu Christi vicarius et qui sibi succedunt usque ad finem mundi, plusquam de quocumque alio statu in Ecclesia, diligentius debent curare. Et quod mundus usque in finem sæculi prædicto statu summe apparet indigere.

Quod status prælatorum, videlicet pastorum ecclesiæ, præsupponit statum alium perfectiorem, probatur sic: Omnis status prælationis pastoralis ratione status præsupponit in illo cui debet inesse fidem, et status subjectionis sibi correspondens præsupponit in illo cui debet inesse fidem; sed status prælationis pastoralis Ecclesiæ est talis status qui ratione status præsupponit in illo cui debet inesse fidem; ergo status prælationis ecclesiasticæ est talis status quod status subjectionis sibi correspondens præsupponit in illo cui debet inesse fidem. Sed de communi lege, 8.

fides nulli acquiritur sine prædicante; status prædicantium fidem infidelibus præsupponit vitam perfectam et statum apostolorum; ergo status prælatorum ecclesiasticorum præsupponit vitam perfectam apostolorum. Probatio majoris: Qui non communicant eadem lege, non se habent ad invicem sicut prælatus et subditus; sed christiani cum infidelibus non communicant eadem lege; ergo, et cætera. Minor patet. Probatur major sic: Quicumque secundum legem suam non tenetur exequi quod alius docet et præcipit, non se habet ad illum sicut subditus ad prælatum suum. Sed quicumque non communicant eadem lege, sunt hujusmodi quod unus secundum legem suam non tenetur exequi et facere quæ alius docet et præcipit; igitur quicumque non communicant eadem lege, unus non se habet ad alium sicut ad prælatum suum.

Item quicumque non subjicitur legi christianæ, non subjicitur prælato ecclesiastico, inquantum prælatus ecclesiasticus est; sed infideles non subjiciuntur legi christianæ; ergo, et cætera. Probatio majoris: Nullus subjicitur prælato ecclesiastico, inquantum ecclesiasticus est, nisi quia subjicitur legi christianæ, quia nullus est prælatus ecclesiasticus, nisi sit christianus qui legem christianam profiteatur et velit opera facere christianorum.

Item duabus legibus repugnantibus nullus potest simpliciter esse subjectus. Sed leges christianorum et Sarracenorum sunt inter se repugnantes; ergo legibus christianorum et Sarracenorum nullus potest simpliciter esse subjectus.

Item omnes qui subsunt alicui legi, secundum legem illam possunt compelli ad tenendum eam; sed infidelis per te est subjectus legi Ecclesiæ; ergo secundum legem illam posset compelli ad tenendum eam, quod est falsum, quia nullus infidelis secundum legem ecclesiæ debet compelli ad fidem, *distinctione* 35 *qui sincera*. Et extra, de Judæis et Sarracenis, *qui Judæi*. 9.

Item quicumque sub aliqua lege existunt, denominantur sicut alii qui sub eadem lege existunt. Si ergo infideles essent sub lege christiana, infideles dicerentur fideles.

Item episcopus dicitur sponsus Ecclesiæ; Ecclesia est congregatio fidelium tantum.

Item matrimonium verum non est fidelis ad infidelem, sed ad fidelem solum; sed inter episcopum et populum sibi subjectum est spirituale quoddam matrimonium verum, 7. *quæstione* 1. *sicut non debet vir*; ergo episcopus se habet ad populum sibi subjectum non infidelem, sed fidelem tantum.

Item sicut in carnali, sic in spirituali matrimonio personæ requiritur ista fidelitas quod nullus contrahentium unquam velit recedere ab alio, 7. *quæstione* 1. non sic potest esse inter prælatum fidelem et populum infidelem.

Item sicut in matrimonio materiali sponsus præsupponit sponsam in esse reali primo, sic debet esse in spirituali quod sponsus spiritualis fidelis præsupponit sponsam in esse spirituali primo. Primum esse spirituale est quod sit fidelis.

Item fidelis, secundum quod fidelis, ratione fidei quodam modo est alterius speciei ab infideli.

Item status prælatorum, ut dicitur, præsupponit hominem perfectum, quia est status exercendi virtutem et non proprie acquirendi; sed homo non est perfectus, nisi sit in gradu vel in statu aliquo perfecto; status ergo prælatorum præsupponit statum alium perfectum.

Item sicut nec inter mortuos et vivos, sic nec inter fideles et infideles, ut sic, est aliqua communicatio politica, cum infideles actus vitales exercere non possint, quales et exercere debent qui subsunt actualiter prælatis ecclesiasticis; status ergo prælatorum necessario præsupponit alium statum perfectum, scilicet statum convertentium homines ad fidem, et sic in esse generantium et tribuentium vitam.

10. Ex istis sequuntur tres conclusiones, ex quibus plane sequitur quod status prælatorum ecclesiasticorum præsupponit gradum vel statum alium perfectiorem in seipso vel in alio existentem.

Tres conclusiones sequuntur ex prædictis.

Prima conclusio.

Prima conclusio : Quod status prælatorum est status generantium secundum quid et moventium tantum. Probatio : Quicumque status se habet ad aliquid in ratione activi, extendendo actum ad omne tale quod potest etiam creare motum in alio, si tunc talis status ratione sui præsupponit illud aliud in esse primo, solum se habet in ratione motivi et generativi secundum quid ad illud, sicut patet de angelo movente cœlum ; sed, ut prius probatum est, status prælatorum ecclesiasticorum est talis de ratione sua quod se habet in ratione activi respectu subditorum et illos præsupponit in esse primo spirituali, quia quod sint ; ergo status prælatorum ecclesiasticorum se habet ad subditos in ratione motivi et generativi secundum quid tantum. Habet enim movere fideles ad clariorem cognitionem, vel eos in qua sunt nutrire et fovere, et cætera talia.

2a conclusio.

Secundo, sequitur quod prælatus ecclesiasticus tantum se habet in ratione patris nutrientis et docentis et curam habentis tantum. Probatio : Quicumque prælatus habet rationem patris respectu aliquorum, si respectu illorum non habet rationem patris generantis in esse primo, sed patrem generantem præsupponit, tunc respectu illorum solum se habet in ratione patris nutrientis et docentis, et cætera. Sed prælatus ecclesiasticus habet rationem patris generantis in esse respectu subditorum, et non habet rationem patris generantis in esse primo spirituali, sed patrem generantem in tali esse præsupponit ; ergo prælatus ecclesiasticus respectu subditorum solum se habet in ratione patris nutrientis et docentis, et cætera. Unde consequenter nominantur curati, ut hic pater sit cura, alius autem genitura. Istud patet *distinctione* 68, *quorum vices*.

3a conclusio.

Tertio, sicut sponsus carnalis sponsam non habet generare, sed eam bona prole fœcundare, regere, fovere et amare, sic sponsus spiritualis inquantum sponsus non habet rationem generantis sponsam in esse spirituali primo, sed eam multiplici opere tanquam bona prole fœcundare, regere, fovere, et amare.

Ex tribus prædictis conclusionibus sequitur quarta et principalis conclusio. Quarta conclusio.

Ex quibus omnibus inferri potest quarta et principalis conclusio, quod status prælatorum statum præsupponit perfectiorem. Quia status patris generantis perfectior est et prior statu patris secundum quid generantis tantum, et curam de bona nutritione et conversatione habentis, et sponsam bono opere fœcundantis.

11. Status mittendorum ad conversionem infidelium, per se tanquam essentiale et magis principale verbo exteriori, requirit vitam perfectam apostolorum.

Quod status mittendorum ad conversionem infidelium, per se tanquam essentiale et magis principale verbo exteriori, requirat vitam perfectam apostolorum, probatur sic : De ratione prædicti status mittendorum ad conversionem infidelium est, scilicet quæ oportet infidelibus prædicare, facto ostendere, si potest, quod ita ipse credit esse, scilicet, quod honores, voluptates, divitiæ, deliciæ, et cætera talia non sunt per se bona propter se appetenda, imo ab homine bono et perfecto magis fugienda et contemnenda quam appetenda ; quod ista vita est quædam peregrinatio ad vitam futuram multo nobiliorem, omnibus bonis plenam et æternam ; quod Deus de omnibus etiam istis inferioribus immediate curam habet, non solum generalem, sed et specialem ; et cætera talia circa quæ errant infideles, quidam felicitatem ponendo in honoribus, quidam in divitiis, alii in voluptatibus, sicut apparet *Primo Ethicorum* ; multi aliam non credunt futuram vitam, alii totaliter quasi confidunt de humana prudentia et sollicitudine, et parum vel nihil de Dei providentia et gubernatione, asserentes quod nisi homo circa victum et vestitum sollicitus esset, unde honeste viveret non haberet ; et circa talia errant, quorum opposita oportet prædicare. Ergo facto debet ostendere, si potest, quod illa firmiter credat ita esse. Sed hoc non potest nisi tenendo vitam apostolorum et non per vitam divitem, requisitam ad statum prælatorum.

Ecce has duas partes minoris quas hic inferius probat Doctor.

12. Status prælatorum non requirit necessario vitam apostolicam.

Istam secundam partem primo probo, videlicet quod status prælatorum non necessario requirat talem vitam, per quam prælati ostendant se credere quæ prædicta sunt. Quicumque status qui de ratione sua essentiali non exigit quod existentes in eo aliter se habeant ad honores, voluptates, et cætera prædicta, quam illi qui circa illa prædictis motivis errabant, de ratione sua essentiali non ostendit facto quod credat eorum opposita, imo magis proposita ; sed status prælatorum est hujusmodi generis, et cætera. Probatio majoris : Consimilis vel eadem vita nata est consimilia vel eadem ostendere et non diversa. Item 10. *Ethicorum capitulo* 1. de iis enim quæ in passionibus et actionibus, sermones minus sunt credibiles operibus. Cum ergo dissonant iis qui secundum sensum contemni et... (?) vituperans enim delectationem visus aliquando appetens inclinare videtur ad ipsam ut talem existentem. Probatio minoris : Non repugnat essentialiter statui prælatorum tot habere et tantos vel majores honores, divitias et delicias, potentiam et familiam tantam, sicut infideles, reges eorum et principes terræ, et sicut ipsi, sic isti post electionem pro prædictis obtinendis laborare, litigare, exercitum ducere et infinitum populum ducum, comitum, baronum, militum et aliorum nobilium sub dominio suo ha-

bere. Et quantum Stoici, qui felicitatem ponebant in voluptatibus gustus et tactus, in cibis et potibus delicatis, et cum uxoribus quibus ratione essentiali status non repugnat delectari. Similiter castra, turres, palatia, monumenta regalia, cognatos et alios divites et potentes ad memoriam sui, inquantum infidelibus apparere potest, facere, sicut illi qui aliam vitam non credunt. Similiter seminare, metere et alia quæcumque in plures annos reponere, sicut illi qui in istis inferioribus divinam providentiam negant esse. Imo multi, de quibus non diceretur ab aliquo quod in statu sunt damnandorum, magis mundane ad ista temporalia se habent, quam antiquitus consules, senatores, imperatores, infideles totius mundi, et civium romanorum * de paupertate, justitia, castitate, et aliis virtutibus antiquorum infidelium, Imperatorum et aliorum *, sicut patet in Valerio et aliis auctoribus et in Chronicis Romanorum.

* Alia manu, quorum.

* Alia manu, liquet.

Item ille status, qui talem permittit vitam in eis qui in eo statu sunt, quam infideles pro beatitudine appeterent et nullam aliam affectarent, non solum non infideles, sed nec fideles excitat ad credendum vel ad cogitandum quod est vita alia nunc magis appetenda et alia bona quam mundana ista. Sed status prælatorum est talis status, quod permittit talem vitam in eis qui in eo sunt, quam infideles pro beatitudine appeterent et nullam aliam affectarent ; ergo status prælatorum nec infideles nec fideles excitat ad credendum vel cogitandum quod est alia vita, nec alia magis appetenda bona quam mundana ista.

Primam partem quod tenens vitam perfectam apostolorum probat, quantum homini possibile est in tempore pacis, prædicta quæ prædicat quod credit vera esse ; probatio sic : Hoc dictat omni homini instinctus rectæ rationis, quod nullus sapiens honores quos habet vel habere potest, divitias, delicias, carnis voluptates perfecte contemneret ; parentes, propinquos, amicos, patriam dimitteret ; voluntati et ordinationi alterius se subderet ; solum usum rerum necessariarum pro necessitate præsenti vel de proximis imminenti, sive laborando sive mendicando acquirantur, sive gratis offerantur, acceptaret ; pœnas acerbas et labores, sine consecutione honoris vel emolumenti temporalis, imo cum consecutione despectus et vilipensionis, et voluntarie et sine meritis assumeret, nisi bona alia multo excellentiora et magis appetenda quam ista, et vitam futuram æternam crederet, et ibi inæstimabilem remunerationem maximorum bonorum firmissime speraret. Minorem populi sciunt experimento quod illi viri apostolici sunt hujusmodi ; ergo necesse est quod assentiant conclusioni, videlicet quod illi sic non viverent, ut prædictum est, nisi bona alia et vitam æternam futuram crederent, in qua remunerationem maximorum bonorum firmissime sperarent. 13.

Vita apostolica maxime valet citra miracula, ad hoc quod auditores credant talia prædicanda quæ ratione probari non possunt.

Quod etiam talis vita, citra miracula quæ non sunt in potestate hominis, maxime valet ut per eam auditores credant alia prædicanda, quæ ratione probari non possunt. Probo per Philosophum 1. *Rethoricæ suæ* : Tres sunt modi artificiales

...s sunt ...i arti-...les fi-...facien-...n audi-ribus.

fidem faciendi in auditoribus de aliqua re, aut per rationem probabilem et apparentem, aut propter audientium ad fidem de re illa inclinationem, quia alio modo judicamus amantes et odientes, aut propter loquentis apparentem bonum morem. Tunc arguo sic, quandocumque desunt argumenta sufficientia, et est indispositio in auditoribus, tunc ad faciendum fidem de tali re maxime valet bonitas loquentis ; sed ad fidem faciendam de Trinitate et Incarnatione et multis aliis, quæ debet prædicans proponere, desunt argumenta sufficientia, et indispositio est in auditoribus ; ergo ad fidem faciendam de Trinitate, citra miracula dico, et sic de cæteris aliis multis ad fidem pertinentibus, maxime valet bonitas loquentis. Unde Philosophus dicit, ubi prius : Modestis enim credimus magis et celerius, de omnibus quidem simpliciter, in quibus autem certitudo non est, sed utrumque opinamur, et penitus, oportet autem et accidere hoc non per orationem, sed propter opinari qualem quemdam esse dicentem, fere ut est dicere, principalissimam habet fidem mos.

14. Ex iis sequitur primo quod talis vita simpliciter mundo sit necessaria, secundo etiam ad hoc quod esset ecclesiastica Hierarchia. Probatio primi sic : Illud quod per se et principaliter requirebatur citra miracula ad faciendam fidem in mundo simpliciter mundo fuit necessarium ; sed prædicta vita, ut jam probatum est, per se et principaliter requirebatur citra miracula ad faciendam fidem in mundo ; ergo talis vita fuit mundo necessaria. Major patet, quia fides simpliciter omnibus est necessaria ad salutem.

...a apos-...ica est ...modo ...pliciter ...essaria ...am est ...essaria ...l hoc ...d esset ...lesiasti- Hierar-chia.

Secundum patet, quia nisi esset fides, non fuisset Hierarchia ecclesiastica ; sed sine prædicante de communi lege non fuisset fides ; ergo, et cætera. Prædicatio autem effectum non habuisset, ut jam patuit, nisi prædicans prædictam vitam tenuisset, quia aliter non ostendisset se credere quod docet.

Probo modo quod talis vita est de intranea perfectione Hierarchiæ ecclesiasticæ. Illud ex quo per se et principaliter sequitur purgare, illuminare et perficere, qui sunt actus essentiales ecclesiasticæ Hierarchiæ est de intranea perfectione, tanquam pars essentialior et perfectior talis Hierarchiæ ; sed vita prædicta, ut probatum est, est hujusmodi ; ergo, et cætera. Quod vita perfecta sit in ecclesiastica Hierarchia pars perfectior et christianis utilior, probatur sic, primo addendo quæ sunt partes essentiales et per se et essentialiter requisitæ ad ecclesiasticam Hierarchiam. Ubi advertendum est quod quia christianus populus propter ruditatem intellectus cito labitur in errorem vel in oblivionem, et propter pronitatem ad malum ipsius affectus in malam operationem, necesse fuit ponere aliquos scientiores inter ipsos, qui ipsos docerent, et in fide habita nutrirent et tenerent, et peccantes pœnitentes ab obligatione ad pœnam æternam absolverent, et in pœnam temporalem commutarent ; et per consequens necesse fuit ponere aliquos, qui curam populi ad fidem conversi haberent. Istos vocamus prælatos, curam animarum habentes.

Vita apostolica est de intranea perfectione Hierarchiæ ecclesiasticæ, tanquam pars essentialior et perfectior talis Hierarchiæ et christianis utilior.

Nota hic quæ sunt partes essentiales et per se requisitæ et essentialiter ad ecclesiasticam Hierarchiam.

Etiam quia quilibet populus cultum exhibet Deo suo, et noluit Deus alium cultum habere, nisi orationem et hostiam, quam Christus obtulit pro redemptione humani generis, id est, corpus et sanguinem suum, quæ consecrari non possunt nisi a sacerdote ; sacerdos autem non nisi ab habente excelsiorem potestatem, et entia nolunt male disponi ; unum ergo oportet ponere principalem, qui super omnes et de omnibus curam et potestatem habeat universalem et totalem, et hunc dicimus vicarium Christi, super totum mundum potentiam habentem et ordinationem.

Nota quod ad prædictas tres partes sive gradus et status essentiales ecclesiasticæ Hierarchiæ, sicut ad primos et principales po testativos habent omnes alii gradus in ecclesiastica Hierarchia reductionem.

Ad istos tres gradus sive status, sicut ad primos et principales potestativos, habent omnes alii gradus in ecclesiastica Hierarchia reductionem. Sed quia cura potest committi non sacerdoti, et status sacerdotalis et potestas consecrandi sacramentum possunt esse sine cura, ideo de curam habentibus primo advertendum est.

15. Nota hanc conclusionem.

Quod ad eosdem actus, videlicet docendi, curandi de salute proximi, et pro eo moriendi pro tempore, pro quo de necessitate salutis tenetur prælatus, cui committitur cura a Domino Papa, tenetur de necessitate salutis idem, si sibi cura a Papa non committeretur. Quod probo sic : Ad omnia illa, quæ sunt de lege charitatis necessariæ ad salutem, tenentur omnes christiani ejusdem conditionis ; sed docere et nutrire in fide et curam habere, et etiam mori pro Christo, proximo imminente periculo quod a fide vel in errorem vel in peccatum mortale caderet sine doctore prædicta faciente, tenetur quilibet sciens docere, si non adsit alius, de lege charitatis necessariæ ad salutem ; ergo docere et in fide nutrire et curam proximorum gerere et pro eis mori, imminente prædicto casu, tenetur quilibet sciens eos docere de necessitate salutis. Quod autem prælatus non tenetur ad prædicta facienda, nisi quando imminet prædictum periculum, et non potest eis subveniri per aliam viam nec per alium, patet *in canone 7. quæstione 1. Sciscitaris.*

Major manifesta est. Probatio minoris : Secundum legem charitatis necessariæ ad salutem, plus tenetur quilibet diligere salutem animæ proximi quam salutem corporis sui.

Item de lege charitatis tenemur diligere proximum sicut nosmetipsos vel animam nostram. Sed de lege charitatis tenemur exponere vitam temporalem nostram pro salute animæ nostræ ; igitur et pro salute animæ proximi.

Item, sicut Christus nulli dedit potestatem absolvendi aliquem quod ad pauciora teneretur illis a Christo positis necessariis ad salutem, sic nec dedit potestatem ligandi eos ut ad plura teneantur de necessitate salutis, quia si sic, posset ligare quemcumque ad quæcumque, sicut sibi placeret, quia non est magis ratio quare ad unum quam ad aliud.

Item, qui non potest in minus, non potest in plus. Sed Papa non potest compellere aliquem invite mundum relinquere et pœnalem vitam subire, et cætera talia ; ergo nec mori pro proximo, quod est magis, nisi hæc competeret omni homini de necessitate salutis ; et sic

sine peccato possemus permittere animas proximorum perire, ubi possemus eos doctrina vel morte nostra temporali salvare, quod satis videtur inconveniens et falsum.

16. *Ecce hic are ordi- tum est Papa of- ium cu- storum.*

Qualiter autem prædicta cura proximi alicui specialiter potest a Domino Papa committi, et sic magis quam alius christianus æque sciens et æque obligatus curatus nominari. Intelligendum est quod, ubi sunt multi ordinati ad idem, ut patet in servitiis, quia quilibet confidit de alio, et scit alium æqualiter ad idem ordinatum, frequenter officium deseritur et male servitur. Sic foret in proposito, quod propter talem confidentiam non subveniretur frequenter saluti proximorum. Ideo dedit Papa, cui committitur regimen et ordinatio universorum, unum scientem legem et bonum virum, de quo probabiliter confiditur quod vult prædicta in casibus nominatis exercere uni populo, alium alteri præponere, et sic omni populo providere sufficienter. Isti sic ordinati specialiter nuncupantur curati, quamvis omnes ad eadem in consimili casu sint obligati, quia ad curam unius populi magis quam alterius sunt determinati ; unde imminente periculo alteri populo, sicut sibi jam a Papa commisso, citius tenetur mori pro suo. Sed ille, qui sic certo populo non determinatur, non citius pro uno quam pro alio, sed pro quo sibi complaceat, in omni obligatur ; Papa igitur ad moriendum de novo non obligat, sed indifferentiam determinat. Unde, si non sibi commisso, sed alteri populo immineret periculum, si alius cederet et fugeret, cui cura commissa erat, teneretur mori pro eo. Ex quo potest argui, cum habeat mori pro illis in casu posito, quorum non est sibi cura imposita a Papa, quod mori pro grege non imponitur sibi de novo, quia curatus, sed solum quod pro sibi commissis quam pro aliis citius sit moriturus. Unde quicumque christianus, qui æqualiter prodest populo, æqualiter meretur cum curato, et si plus prodest, plus mereri dicitur *in canone capitulo* 2. *quæstione* 7. Puto, *Cyprianus episcopus Petro apostolo comparatur, quantum attinet ad martyrii coronam, et cætera*, et est Ambrosii : *Puto enim illos æquales esse meritis, qui æquales sunt passione*.

17. *Status virorum apostolicorum perfectior est statu curatorum seu prælatorum.*

Tunc ex isto probo : Quod status præscriptus virorum apostolicorum perfectior est statu curatorum, arguitur sic : Quicumque status ratione sua ad eadem et ad plura bona opera obligatur quam alius, est eo perfectior ; sed status virorum apostolicorum est hujusmodi, ut jam patet ; ergo est perfectior statu curatorum.

Item perfectior est status generantis quam nutrientis.

Item quanto est major indispositio in patiente, tanto requiritur major et perfectior virtus in agente ; sed in infideli est major indispositio quam in fideli ; ergo respectu infidelis requiritur major virtus in agente. Sed status prædictus est agens ad conversionem infidelium, status curatorum ad nutritionem fidelium in fide tantum ; ergo major virtus est in statu primo quam in statu alio.

Item, status ad quem pertinet

tantum prædicare quæ necessaria sunt ad salutem, ad eum tantum pertinet facere illa quæ necessaria sunt ad salutem, sufficit enim cuicumque facere quæ docet ; sed status curatorum est status ad quem pertinet tantum prædicare illa quæ sunt necessaria ad salutem ; ergo status prælatorum sive curatorum est talis quod ad eum tantum pertinet facere illa quæ necessaria sunt ad salutem. Probatio minoris : Quæ tenentur populi christiani facere, solum illa tenetur curatus prædicare ; sed sola necessaria ad salutem tenentur populi facere ; ergo sola necessaria ad salutem tenetur curatus prædicare.

Nota hanc rationem principalem cum ejus duplici minore.

Item ille status qui sic se habet ad statum prælatorum, sicut comparativum ad positivum, est perfectior statu prælatorum ; sed status virorum apostolicorum præscriptus est hujusmodi ; ergo, et cætera. Probatio minoris : Status qui magnam perfectionem addit super statum perfectum, dicitur status simpliciter perfectior ; sed status contemnentium mundum et pœnas sustinentium sine meritis, et cætera, est hujusmodi quod addit magnam perfectionem super statum tenentium quæ necessaria sunt ad salutem, qualis est status prælatorum, quem dicimus statum perfectum ; ergo status talium est simpliciter perfectior. Probatio majoris : Et primo probo quod tenentes solum necessaria ad salutem, solummodo dicuntur perfecti. Qui habet unde potest in actum denotantem hominem perfectum, dicitur absolute perfectus, sicut qui potest bene currere, dicitur bonus cursor, etiam quando non actualiter currit ; sed observans sola necessaria ad salutem, potest sustinere, et sustinet actualiter mortem pro proximo, imminente periculo, quod per alium non posset salvari, qui actus denominat hominem perfectum ; ergo observans sola illa quæ sunt necessaria ad salutem, dicitur vir perfectus. Probatio minoris, quia, ut prius probatum est, mori pro proximo in tali casu est necessarium ad salutem.

Status curatorum seu Prælatorum dicitur solummodo perfectus, et nota quare hoc.

et quar non dicit status si pliciter perfectu quemac modum c citur viv rum apc tolicorui status.

Item, habens charitatem, qua potest mori pro proximo in casu necessitatis, est perfectus ; sed observans sola necessaria ad salutem habet charitatem talem, scilicet qua potest mori pro proximo in casu necessitatis ; ergo observans sola præcepta est perfectus. Probatio majoris : Aliter nullus teneretur esse perfectus, quia nullus tenetur mori pro alio nisi in casu necessitatis. Minor patet ut prius. 18.

Item, ille qui meretur dici martyr et accipere coronam victoriæ, dicitur perfectus ; sed tenens sola necessaria ad salutem, et per consequens quod moriatur in tempore necessitatis pro salute proximi, vel pro seipso ne neget fidem Christi, meretur dici martyr et accipere coronam martyrii et victoriæ ; ergo tenens sola necessaria ad salutem dicitur perfectus.

Item, qui operatur perfectum meritum est perfectus ; sed observans sola necessaria ad salutem operatur perfectum meritum ; ergo observans sola necessaria ad salutem dicitur perfectus. Probatio minoris, quia observans sola necessaria ad salutem consequitur perfectum præmium. Item, qui habet omnia per-

tinentia ad essentiam alicujus perfectionis, et nihil essentiale sibi deficit, dicitur perfectus secundum illam formam, tunc enim dicitur domus perfecta, quando habet omnia quæ sunt de per se ratione domus ; tenens sola necessaria ad salutem habet omnia pertinentia ad illam perfectionem ; ergo tenens sola necessaria ad salutem dicitur perfectus secundum illam perfectionem. Minor patet, perfectio alia est mereri vitam æternam. Quod autem multitudo christianorum dicitur imperfecta, hoc solum est propter pronitatem tam sensuum interiorum quam exteriorum ad malum operis et omissionis, et talis pronitas stat cum charitate, qua homo vult mori pro proximo in casu prædicto.

Nota quare multitudo christianorum dicitur imperfecta.

19. Alia pars minoris principalis rationis de se manifesta est, quod status perfecte relinquentium mundum, et cætera, multa facit ultra illa quæ sunt necessaria ad salutem ; ergo se habet ad statum prælatorum sicut comparativum ad positivum, et per consequens est status perfectior.

Quamvis autem observantia necessariorum, et cætera, ut prædicitur, sufficiat prælato ad salutem, tamen quia habentium charitatem, qua possent sic se morti pro fide et pro salute proximi se exponere, quidam inclinantur ad malum vel ex mala complexione, vel ex priore ante conversionem ad fidem, vel pœnitentiam mala consuetudine, quidam magis timent et minus possunt sustinere terribilia vel pœnas quascumque, alii inclinantur ad errorem, alii ad oblivionem, et sic de aliis malis et imperfectionibus innumeris, alii inclinantur ad eorum opposita ; similiter oculi omnium magis sunt ad vitam docentium et præsidentium quam ad vitas aliorum communiter, sicut illi, conversantium, et docentes etiam habentur in honore et reverentia, et eis communiter referuntur temporalia bona ; idcirco rationis ordo exposcit quod tali communitati præferatur, qui sufficiens in scientia et aliis perfectior in vita reputatur. Ideo talis status dicitur requirere hominem perfectum, non solum qui opera virtutum exerceat, sed qui prius recte vivebat ; unde est status exercendæ virtutis, non acquirendæ proprie. Et hoc convenienter, quia, si ille dicitur perfectus absoluto vocabulo, qui tantum necessaria ad salutem exercuit, multo fortius qui illa et quædam alia et parum excedentia observavit. Verumtamen nullus prælatus dicitur simpliciter perfectus, qui honores, divitias, delicias, voluptates, et cætera bona temporalia magis esse a perfecto viro contemnenda quam appetenda, qui vitam istam peregrinationem esse ad futuram vitam æternam et jucundissimam, Deum creatorem esse etiam in particulari universorum, et remuneratorem, et largitorem esse non solum æternorum, sed etiam temporalium bonorum, et cætera talia, circa quæ errant non solum infideles, sed baptizati et nominati christiani, facto, quantum sibi possibile est, mundo non ostendit, ad quod faciendum, ut superius probatum est, non sufficit vita, quam de necessitate salutis requirit status prælatorum.

Nota hic quare seu propter quas causas status curatorum seu prælatorum requirit hominem perfectum.

Status prælatorum est status exercendæ virtutis non acquirendæ proprie.

Nota hic quare status prælatorum seu curatorum non dicitur status simpliciter perfectus.

20. Gradus sacerdotalis et gradus episcopalis differunt specie, potentia et bonitate aut dignitate.

Circa secundum, videlicet gradum sacerdotalem et episcopalem, voco gradum episcopalem potestatem consecrandi sacerdotes, et cætera quæ notantur *distinctione* 68. *quamvis,* qui gradus ab invicem differunt specie, potentia et bonitate aut dignitate, quibus non repugnat sine cura animarum inesse alicui, et manere, et omnes essentiales operationes ad ipsos pertinentes exercere. Non enim omnes, quibus conceditur gentem aliquam absolvere vel ligare, proprie dicuntur curam illius gentis habere. Similiter potuisset Deus, si voluisset, alteri quam sacerdoti potestatem absolvendi tradidisse; nec potestas talis necessario sequitur gradum sacerdotalem secundum aliquos magnos; sed est in potestate Papæ talem potestatem concedere vel auferre. Conveniens autem est quod habenti potestatem consecrandi corpus Christi verum, detur potestas super ejus corpus mysticum. Sed qualitercumque hoc sit, potestates duæ prædictæ possunt sine cura manere. Et quia parvi sunt laboris et oneris, sed magnæ sunt dignitatis et honoris, raro contingit casus quod ad recipiendum tales gradus posset aliquis compelli ex lege charitatis, et honor est exhibitio reverentiæ in testimonium virtutis moralis, qua dicitur homo bonus. Ideo conveniens est quod, sicut alios excedunt dignitate et honore, quod etiam excedant in virtute. Unde decet, et ab Ecclesia est ordinatum, propter graduum prædictorum excellentem dignitatem, quod nullus ad tales dignitates promoveatur, nisi habeat unde honeste sustentetur; paupertas enim necessaria et involuntaria non est meritoria nec honesta. Similiter qui prius inhoneste conversabatur, tantis dignitatibus et honoribus nec a populo nec a clero dignus reputatur.

Vide hanc opinionem magnorum.

Quamvis autem prædicti gradus de necessitate non requirant in suscipiente nec in conferente nisi baptismum et fidem et debitam intentionem, tamen ex decentia et honestate præsupponunt in recipiente honestam conversationem, et in habente exigunt virtutum operationem; ideo convenienter dicitur status exercendæ virtutis, et non acquirendæ, cum præsupponat esse et infuisse virtutem. 21.

Nota quare status seu gradus episcopalis et gradus sacerdotalis dicuntur status exercendæ virtutis et non acquirendæ proprie.

Et est intelligendum quod de omnibus, ad quæ non tenetur nec obligari poterit homo de lege charitatis necessariæ ad salutem, quorum ordinatio et institutio pertinet ad Papam, potest ipse ordinare et statuere quod nullus talem gradum recipiat, nisi prius tot virtutes, sicut sibi placet dicere, habuerit et voluerit exercere, ut quod nullus ad gradum sacerdotalem ascendat, nisi prius perfecte continuerit, canones et decretales complete et frequenter audiverit, possessiones magnas habuerit, et cætera talia, et quæcumque alia licita, quæ sibi placuerit, poterit ordinare; et tunc quicumque vult ad gradum ascendere, de necessitate salutis oportet prius prædictas ordinationes tenere; et sic posset, si vellet, ad perfectissimam vitam aliam et pœnalem volentem sacerdotem vel episcopum fieri de necessitate salutis obligare. Causa hujus est, quia qui libere vult aliquid obtinere, cujus oppo-

Nota hic quod aliter sentiendum est de iis ad quæ obligatur homo ex lege charitatis necessariæ ad salutem, et aliter de illis ad quæ non tenetur: nec obligari poterit homo de lege charitatis necessariæ ad salutem quorum ordinatio et institutio pertinet ad Papam. Istud dictum clarius eveniet per exemplum sequens.

situm stat cum salute, omnia quæ ordinantur præcedere vel inesse vel sequi de necessitate salutis ab illo in cujus sunt potestate, obligatur de necessitate salutis facere et tenere. Sed certe talis vita non est statui vel habenti prælationem ratione status ad salutem simpliciter necessaria ; ideo est talibus gradibus sive statibus adventitia.

22. Non sic est de illo, ad quod obligatur homo ex lege charitatis. Si enim Papa ordinaret per obedientiam quod in nullo casu doceres proximum, vel curam ejus haberes, nec pro eo morereris, nisi prius perfecte contineres, et canones et decretales perfecte audisses, vel qualitercumque aliter in casu superius posito, non teneris obedire contra legem charitatis vel præceptorum divinorum, non potest Papa ordinare.

Item non solum secundum divinas, sed humanas leges, quicumque sunt ejusdem domini conservi, si res curæ unius tradita, ejus negligentia vel malitia vel insipientia domino deperiret nec restitui posset, si alius illi potest subvenire ne pereat, etiam contradicente illo cui cura tradebatur, subvenire tenetur; hoc maxime verum est, si periculum immineret filio alicujus domini, curæ et custodiæ alicujus sub eo commendato. Modo autem non solum christiani, sed et omnes homines a Deo ad imaginem ejus creati, dicuntur ut sic et sunt filii Dei.

23. Comparando autem statum ad statum, debemus considerare illa, quæ præcise et necessario ad habentem statum ratione status requiruntur; certum autem est quod, nisi esset

Nota secundum quæ deberet status ad statum comparari.

ordinatio Ecclesiæ, sufficeret sacerdoti et episcopo scire quomodo deberent consecrare et officium secundum quod ad eos pertineret exercere, et sola illa, quæ omni homini consimilis conditionis gradus prædictos non habenti sunt necessaria ad salutem, custodire.

Similiter loquendo de persona non illegitimata per Ecclesiam, sicut de bigamis et aliis, ultra prædicta sufficit tali personæ ad salutem, tunc quando recipit gradus prædictos, peccatum mortale non habere, castitatem ex tunc servare, et, quando tenetur, missas celebrare. Quod si cura ei concedatur, a qua nomen episcopi trahi videtur, dicitur enim episcopus græce, speculator latine, ut ille qui episcopus efficitur superintendat, curam scilicet subditorum gerens, scopin enim græce, latine intendere dicitur, *distinctione* 21. *cleros*, adhuc stante ordinatione Ecclesiæ, sufficit ad salutem, quæ fidei et necessaria ad salutem, simplicibus verbis explicare, populum rudem et indigentem per se vel per alium instruere, bonos fovere, malos corripere, et pœnitentes absolvere, et sacramenta indigentibus et poscentibus ministrare, et citius quam unus de populo, in tempore quo non nisi per eum salvari potest proximus, morti se exponere, quia magis scandalizabuntur tam subditi quam fideles alii, si fugiat, quam de alio communiter vivente, sicut alius, cui cura non fuit commissa animarum.

Nomen episcopi videtur trahi a cura.

Quod autem istis duobus gradibus curæ et ordinis in prælato ecclesiastico existentibus et simul junctis perfectior et utilior sit etiam chris- 24.

Vita perfecta virorum apostolicorum est perfec-

tior et utilior christianis istis duobus gradibus curæ et ordinis in prælato ecclesiastico existentibus et simul junctis.

tianis vita perfecta virorum apostolicorum, probo : Ille status, in quo existentes ratione status magis tenentur subvenire populo periclitanti circa salutem animæ, docendo et de eis curando vel pro eis moriendo, quam alii existentes in alio, et similiter fideles magis in fide confirmant, errantes circa honores, voluptates, divitias et circa vitam futuram, et cætera multa ipsa veritate, facto et verbo illuminant, peccatores ad pœnitentiam revocant, imperfectos ad perfectionem excitant, non solum tempore persecutionis, quando omnes tenentur pro fide et pro salute proximi morti se exponere, sed tempore pacis, ut virtutes tunc acquirant et operibus gratiam mereantur, quibus in persecutione citius se morti exponant quam se vel proximos perire sinant, perfectos in perfectione confirmant, quæ non possunt facere tenentes solummodo vitam saluti prælatorum necessariam, status talis est perfectior illo ; sed status virorum apostolicorum est hujusmodi, et non vita prælatorum, omnino necessaria, ut aliquid quod pertinet ad essentiam status eorum ; ergo, et cætera.

Probatio minoris : Quod plus confirmant homines in fide, patet, quia illa vita, quæ potissime est causa generationis, potissime erit causa nutritionis et augmentationis. Quod errantes circa honores et cætera prædicta ipsa veritate illuminant, patet superius. Quod autem peccatores ad pœnitentiam et imperfectos ad perfectionem excitant, et perfectos in perfectione confirmant, probatio : Unusquisque veraciter et naturaliter arguit sic : Si boni assumunt sibi vitam pœnalem et labores multimodos ad vitandum pœnam æternam et promerendum vitam, multo magis debet peccator. Minorem dictat sibi experimentaliter, videns tales sic vivere, concludet, ergo peccator magis deberet quam isti vitam pœnalem assumere ; et cum sciat se esse peccatorem, necesse est eum assentire huic, ergo debeo magis quam isti ; et per consequens faciet pœnitentiam et dimittet peccatum vel cum difficultate inclinationi resistet.

Item arguit, multo rationabilius deberet Deus permittere tribulationes et despectiones et persecutiones et multas pœnas inesse malis et peccatoribus quam bonis hominibus istis. Minor est sibi nota : ego sum peccator ; assentiet ergo conclusioni, ergo multo rationabilius deberet Deus permittere talia mala mihi inesse et advenire quam istis ; et sic terrebitur et timebit et dimittet peccatum, et bene faciet, vel saltem multum ad hoc inclinabitur.

Item exempla excitant ad consimilia, et bona operatio constans et permanens perfectos in bona operatione confirmat. Ista patent per Philosophum, 2° *Politicæ suæ*, in quo docet quomodo debemus per sermones eximiores movere homines ad detestationem vitiorum et amorem virtutum, ubi dicit sic : Oportet enim ut odæ, inter charissima laudum, per quæ instigatio intenditur ad virtutem, compositæ sint ex repræsentationibus virtutum et ex repræsentationibus rerum incutientium pavorem et contristantium, ex quibus sequitur perturba- 25.

Prædicator attende hic.

2° politicæ capitulo 5°.

tio, ut sunt infortunia incidentia bonis præter merita ipsorum ; per hoc enim vehemens fit incitatio animæ ad receptionem virtutum, et parum post et accidit quidem miseratio et compassio, cum narratur miseria et calamitas incidens ei qui eam non meruit, et indebite, et formido quidem et pavor accidit ex horum narratione propter imaginationem nocumenti potius cadere debentis super eos qui indigniores ipsis sunt, scilicet super auditores verbi qui se recognoscunt indigniores illis ; et quando fuerit mentio virtutum, similiter non incutit animæ timorem perdendi eas neque miserationem neque amorem ; necesse est ergo ei qui vult instigare ad amorem virtutum, ut ponat partem repræsentationis suæ in rebus inducentibus tristitiam et formidinem et misericordiam, et post multam concludit ; ergo rememoratio interfectionis parentis per occasionem et consilium incidens viris strenuis et virtuosis movet et incitat in eis vehementem appetitum boni et amorem virtutum et timorem ne in aliquo priventur bono virtutis. Ex quo argumentor : Si narratio talium sic movet, quanto magis ea actualiter exercere.

Item plus confirmabant fidem et excitabant ad perfectionem pœnæ et tribulationes martyrum quam sermones confessorum.

Item secundum sententiam Christi, *nisi pœnitentiam egeritis, omnes simul peribitis* ; ergo oportet prædicare pœnitentiam ; ergo et facere, si debeat movere, ut patet per Philosophum 10. *Ethicorum*, ut superius allegatum est, et prius dicit sic sermones conformes operibus existentes creduntur, propter quod provocant intelligentes vivere secundum ipsos.

Quod autem viventes in prædicto statu magis tenentur exponere se morti quam prælati, probatio : Cujus fuga tempore persecutionis magis faceret fideles de veritate fidei dubitare, pœnas timere, infideles sperare quod omnes per pœnas possunt superare, talis de lege charitatis necessariæ ad salutem magis tenetur pro proximis exponere se morti quam alius, ex cujus fuga non pervenirent tot mala ; sed viventes in prædicto statu sunt hujusmodi, et non viventes in statu prælatorum tenentium solam illam vitam quam de necessitate salutis exigit status eorum ; ergo, etc. 26.

Viventes secundum statum virorum apostolicorum magis tenentur exponere se morti quam prælati in tempore persecutionis pro Christo et proximo.

Probatio minoris, ex instinctu naturali arguent populi christiani : Nullus parum victurus et continue pœnas et labores passurus, qui ante diu talia passus est propter Christum et ad vitandum pœnam æternam, pro morte toleranda Christum negaret, et firmiter crederet et sciret propter hoc vitam perdere et incurrere pœnam æternam et perdere totum laborem priorem. Probatio : Omnes videmus quod quanto homo pœnas plures et majores incurrit, et aliquando propter paupertatem, aliquando propter vilipensionem et propter subjectionem, et propter talia, desiderat mori et occidi ad illorum terminationem multo fortius. Sed per mortem, non solum quæ in mundo, sed quæ in inferno, vitaret afflictionem, et cætera, et acquireret sibi vitam æternam. Ex isto certum apud

se habent, quod si tales sic mundum contemnentes, et pœnas et labores et vilipensiones, et cætera mala sustinentes, et similiter, si vivant, fore passuros, imminente periculo animabus proximorum, fugiunt, vel Christum ne moriantur negant, non esse peccatum mortale in tali casu fugere et Christum negare, vel quod firmiter non credunt fidem, quam prius tenuerunt, veram esse.

Fuga viventium secundum vitam apostolicam in tempore persecutionis magis facit homines pœnas timere.

Secundo arguitur, quod fuga talium magis facit homines pœnas timere ; arguent enim sic : Si illi qui sic in pœnis vixerunt, instantem persecutionem sustinere non possunt, quod patet, quia fugiunt, nec nos multo fortius poterimus sustinere mortem.

Item arguent sic : Si tantam gratiam tales non habent ut pro Christo et proximo in tali casu possunt mortem sustinere, quomodo habebimus nos gratiam pro Christo et proximo moriendi ; et sic pusillanimes effecti pro morte et pœnis vitandis Christum negabunt.

Item magis sunt scandalizati de peccatis publicis et imperfectis operibus talium, quam quorumcumque prælatorum, et per consequens firmiter tenent quod tales magis quam prælati exercere debent opera perfectorum.

27. Arguent infideles sic : Si illi qui firmiores et alios magis in fide christiana firmabant timorem pœnarum fugerunt, et sic infirmati sunt vel Christum negarunt, si insteterimus persequendo, alii omnes timore pœnarum Christum suum negabunt.

Item, primi de exercitu si cadant, confidentiam magnam præstant inimicis, pavorem et pusillanimitatem propriis ; sed viventes, ut prædictum est, sunt primi in exercitu contra infideles ; ergo, si cadant, confidentiam præstabunt infidelibus et pavorem et timorem majorem christianis. Probatio minoris, quia, ut superius probatum est, sunt magis apti et perfecte dispositi, quantum est in potestate hominis ad infidelium conversionem, et per consequens ad fidei confessionem et defensionem. Similiter tam fidelibus quam infidelibus magis in eis lucescit fides per exteriorem operationem. Similiter magis videntur ad moriendum parati propter mundi contemptum et in pœnis exercitationem. Non enim per frequenter mori, sed perfrequenter aggredi pœnas et cætera terribilia, acquiritur fortitudo, qua disponitur et habilitatur homo ad terribilia et ad sustinendum mortem.

Item per opera supererogationis disponunt se, quantum possibile est homini in tempore pacis, ad intensiorem gradum charitatis, qualiter se non disponunt, qui tempore pacis et prosperitatis talia nolunt exercere ; abundantiori ergo charitate a Deo præventi et informati, præ aliis pro fidei defensione et proximorum salvatione constanter et publice morti se exponent. Contra ergo istos primo et principaliter infideles moverunt persecutionem, qui si fugerint vel negando Christum devicti fuerint, animabuntur persequentes et si pusillamines sint effecti nimis, pavebunt christiani. Quamvis autem ad conversionem infidelium simplicitas columbina sit habenda et prudentia serpentina, in manifesta ta-

men persecutione contra fidem habenda est in illis fortitudo leonina. Prælati in persecutione respectu gregis debent esse ut arietes, incursionibus quorumcumque se viriliter opponentes ; sed alii, tanquam leones impavidi, pro quocumque et ubicumque terribilia quæcumque et mortem aggredientes et sustinentes.

28. Quod autem tot mala non pervenirent ex fuga vel negatione prælatorum, probatio : Communitas populi judicat secundum quod apparet, arguent igitur naturaliter sic : Diligentes mundum, ut honores, divitias, potestates et dignitates, et cætera talia, pœnas et alias angustias nec voluntarie nec involuntarie aliquando sufferentes, fugere, imminente morte, non est mirabile, imo magis esset mirabile, si mortem sustinerent ; et per consequens fuga talium paucis vel nullis potest esse in scandalum. Minorem accipiunt secundum quod apparet ; prælati sunt hujusmodi : ergo prælatos fugere, imminente persecutione, non est mirabile, imo magis esset mirabile, si mortem sustinerent ; et per consequens de ipsorum fuga scandalizati non erunt, nec propter hoc magis de fide dubitabunt. Probatio minoris : Signum dilectionis mundanorum sufficiens populo ad judicandum est mundana non derelinquere, cum possent, plura et præter necessaria recipere, de oblatis gaudere, et de ablatis tristari et turbari et dolere, et pro repetendis honoribus, dignitatibus, divitiis mundanis, montes et maria transire, causas incipere et continuare, imo exercitum aliquando pro pugna congregare ; pœnas quas sustinent plusquam cæteri non vident ; quæ omnia stare possunt cum bono statu prælatorum existentium de numero salvandorum.

[…] mala […]n pro[…]irent ex […]ga vel […]gatione […]ælato[…], quot […]oveni[…] ex fu[…] viven[…] secun[…]m sta[…] apos[…]cum in […]mpore […]ecutio[…]nis.

Item naturali instinctu probatur sic : Qui in tempore pacis, quando possit, vix minimam pœnam, ut pro peccatis, quia non est homo qui non peccet, ut pro Christi amore, ut pro majori in cælo obtinendo honore, sustinebit, quomodo pœnas inexpertus mortem terribilem sustinebit ?

Similiter propter fugam prælatorum non magis timent ; sciunt enim homines de populo, quanto aliquis magis est in honoribus, dignitatibus, divitiis et aliis mundo pertinentibus, pascitur splendidius, vestitur nitidius, sibi servitur et ministratur velocius, cubat mollius, equitat egregius, et de statu humili et despecto aliquando quasi subito et ex inopinato elevatur superius, et omnes sibi obediunt promptius, prospera quæque sibi eveniunt abundantius quam ipsis, magis debere inclinari ad vivendum et ad ipsa quæ in mundo sunt diligenda, quam ipsos populares, quibus talia non contingunt, sed tribulationes et labores, et frequenter cætera mundi mala, et nonnunquam a suis et superioribus et æqualibus persecutiones patiuntur. 29.

Quod autem infideles modo prælatos magis caperent quam populares et affligerent, hoc solum est propter eorum præeminentiam, quæ apparet in exterioribus, et excellentem dignitatem. Sic enim christiani diis gentilium citius illuderent et eos comburerent, quam infideles occiderent ; prælati autem ratione

præeminentiæ, dignitatis et honoris et potestatis apparent quasi dii.

Quod autem christianos circa voluptates, divitias, honores, et cætera talia, et circa vitam futuram errantes, ipsa veritate facto non illuminant, sed magis confirmant in opposito, patet superius.

Item arguo sic : Quicumque acceptat aliquem statum, quem potest cum salute animæ declinare, ad quem sequuntur multæ divitiæ, deliciæ, honores, dignitates et dominia, et cætera multa, videtur esse appetentior divitiarum, deliciarum, honorum, et cæterorum bonorum temporalium ; sed illi qui modo acceptant statum episcopalem, acceptant aliquem statum, quem communiter possunt cum salute declinare, ad quem consequuntur multæ divitiæ, deliciæ, honores, dignitates, dominia, et cætera multa bona excellentia ; ergo acceptans gradum episcopalem modo videtur appetentior divitiarum, deliciarum, honorum et cæterorum bonorum temporalium. Minor patet de se. Probatio majoris, 2. *Politicæ* probat Philosophus : Nullus debet peti in principem. Ratio sua est quia nullus assentiet principari, non amator honoris, et talis non debet principari ; sed oportet et volentem et nolentem principari, qui dignus est principatu.

Nota quis deberet principari.

30. Modo autem probo quod nec peccatores ad pœnitentiam nec imperfectos ad perfectionem excitant, nec bonos et perfectos in perfectione confirmant. Arguo sic : Quicumque tenent vitam istam sine pœnis et gravaminibus, ita quod communitas tam fidelium quam infidelium nunquam beatitudinem majorem appeteret, si æqualem habere posset, asserentes tamen se esse in statu majoris meriti, quam alii qui sine meritis pœnalem vitam voluntarie assumunt, non excitant mundum ad pœnas sustinendas, nec propter peccata nec propter majorem gloriam in vita æterna, sed magis ad oppositum ; sed prælati sunt tales quod tenent et tenere possunt cum salute animæ vitam istam sine pœna et gravaminibus, quod communitas tam fidelium quam infidelium nunquam vitam jucundiorem et beatitudinem majorem appeteret, si consimilem habere posset, et asserunt se esse in excellentiori statu et magis meritorio, quam illi qui a juventute vel sine meritis voluntarie pœnalem vitam assumunt ; ergo tales prælati non excitant mundum nec propter peccata, nec propter majorem gloriam ad pœnas sustinendas, sed magis ad oppositum. Minor evidens est omnibus. Probatio majoris : Nullus sapiens vel stultus vel qualiscumque propter finem bonum obtinendum pœnas graves voluntarie assumeret nec sustineret, si eumdem finem, et maxime si magis bonum sine pœnis obtinere posset, quia omnis natura cognitiva naturaliter fugit pœnas, unde nullo modo sunt propter se appetendæ, sed solum inquantum valent aliquando ad bonum acquirendum.

Nota hic propter quas causas status viventium secundum vitam apostolicam est perfectior, quam est vita prælatorum.

Item solum ad illud quod faciunt maxime movent ; sed prælati non pœnas, secundum quod mundo apparet, sustinent, nec tenentur ratione status, si sine peccato se tenent, sed bonas ordinationes in

subditis et largas distributiones de bonis faciunt; ergo ad ista solum per se movent et ad honeste vivendum, et non ad sufferendum pœnas.

Item ad quem statum solum per accidens pertinent divitiæ multæ, ad istum statum solum per accidens pertinet eleemosynas facere, et res temporales bene dispensare; ad statum prælatorum solum per accidens pertinent divitiæ multæ; ergo, et cætera. Major de se manifesta est. Probatio minoris: Sola illa bona temporalia, quæ prælati ratione status sui possunt a subditis exigere, ad statum prælati viderentur pertinere; sed solum sufficientia ad honestum victum et vestitum et executionem curæ circa subditos suos possunt prælati de jure exigere, et non alia; ergo solum talia ad statum prælatorum videntur pertinere. Quod autem modo multi, sed non omnes, ut patet, in multis terris abundant, hoc est quia Ecclesia ordinavit quod pro honesta sustentatione darentur decimæ, et posset ordinare quod subditi plus darent, si decimæ non sufficerent, et propter amplas possessiones eis concessas ex populi devotione. Si decimæ dentur alia ratione ipsi Deo in recognitionem universalis dominii, ita quod talia bona dicantur patrimonium Christi, non multum spectat ad propositum; sed hoc patet quod, si non haberent alia bona a populo quam illas decimas ultra necessaria ad honeste vivendum, non haberent ad distribuendum divitias multas; tunc ergo generaliter, sicut nunc aliqui prælati in aliquibus terris, episcopi et alii quam plures satis parum haberent ad honeste vivendum, et modicum vel nihil aliis ad distribuendum; unde de ratione status non habent bona temporalia distribuere, nisi supposita fortuna copiosiore.

32. Nec valet si dicatur quod sollicitudo circa talium subditorum salutem magis est laboriosa et pœnalis, quam vita illa quam tenent alii. Probatio: Quod omnibus est delectabile, parvam vel nullam includit pœnalitatem; sed principium delectationum secundum Philosophum 1. *Rhetoricorum*, est videri sapientem esse, increpare, præcipere et alios subjicere, et subjectos habere, et cætera omnia talia omnibus sunt delectabilia.

Item quod in prælaturis sunt, appetunt permanere, et quæ prius habuerunt, iterum obtinere.

Item non obstantibus quibuscumque laboribus, quos vident in prælatis, communitas mundi omnis sustineret et beatam se diceret, si æternaliter talem statum cum tota sollicitudine habere posset.

Item sollicitudo circa paucas, quomodo ipsi exterius jam adinventas ordinationes observant, ad quam multa temporalia et magni honores sequuntur, parum est laboriosa et pœnalis in se; et secundum quod apparet omnibus, sollicitudo episcoporum est hujusmodi; ergo, et cætera.

Item quod secundum judicium mundi nec pœnalem nec laboriosam, sed delectabilem in magnis divitiis et honoribus et cæteris aliis bonis vitam ducunt, quam hilariter acceptant, asserentes se super alios omnes in merito majori esse, tales movent mundum pœnas et labores

fugere, et ad delectabiliter in magnis divitiis et honoribus et cæteris mundanis conversari et vivere, et hoc videmus ad oculum verum esse.

Nota rationem.

Item ad principalem conclusionem : Quanto corpus hominis dignius, nobilius et magis appretiatur quam bona exteriora, tanto magis est et plus movet videntem pœnas voluntarie sustinere in corpore quam bona ista exteriora virtuose dispensare.

Nota hic cujusmodi operationes per se et directe respiciunt statum prælatorum et cujusmodi operationes respiciunt per se et directe statum viventium secundum vitam apostolicam.

33. Item quanto fides perfectior est et magis mundo necessaria quam baptismus in aqua, contritio de peccatis interior quam oris confessio, bona operatio ex charitate quam timor temporalis pœnæ, tanto ille status est perfectior, qui ratione status directe et per se movet ad fidem, et in fide confirmat, similiter excitat peccatores ad contritionem et quoscumque ad bonam ex charitate operationem, quam ille status qui magis directe et per se est ad baptismi et absolutionis et aliorum sacramentorum collationem, et malos movet ad bene exterius operandum per pœnarum comminationem et impositionem. Sed status perfecte mundum contemnentium et pœnalem vitam mundo manifestam voluntarie assumentium, et cætera, movet ad fidem et in fide confirmat, peccatores excitat ad contritionem, et quoscumque ad bonam propter vitam futuram operationem, et hoc directe et per se, ut superius probatum est. Et status prælatorum directe et per se est ad baptizandum et confessandum, nutriendum et corripiendum, qui per se et directe non potest ad fidem convertere, nec ita fideles in fide confirmare, nec ad pœnitentiam et bonam operationem voluntariam excitare, sicut status alius ; ergo status perfecte mundum relinquentium, et cætera, est perfectior et mundo utilior quam status prælatorum.

Specialiter etiam est necessarius et utilis statui prælatorum, quod patet ex dictis. Ille status qui directe et per se et maxime est generativus, nutritivus et augmentativus fidei, spei et charitatis, sine quibus nec prælati essent nec bene regerent nec eis obediretur nec subveniretur, nec de eis in aliquo curaretur, summe est necessarius et utilis statui prælatorum. Sed status prædictus est hujusmodi ; ergo, et cætera.

Ex omnibus concludi etiam potest, quod sicut filius patri generanti et plus aliis nutrienti, et ad bonum dirigenti, secundum legem naturæ et charitatis superadditæ, plus obligatur et tenetur quam patri solum nutrienti et curam de ejus bona conversatione et aliis sibi necessariis habenti, sic tota congregatio fidelium statui priori patris eorum, et consequenter ipsos in fide, spe et charitate generanti, nutrienti et confirmanti plus obligatur et tenetur quam statui prælatorum, solum curam nutritionis et bonæ conversationis eorum habenti. Qui autem generatur filius et membrum Ecclesiæ, tenetur in necessariis ad salutem prælatis obedire. Verumtamen ille qui tantum cura pater dicitur, remunerationem in bonis temporalibus et honoribus expectat ; unde vel de bonis illorum, quorum curam gerunt, vel de Christi patris principaliter in fide generantis patrimo-

nio, prælati sive curati sunt conducti et sustentari debent ; sed status in fide generantium tanquam veterum patrum, nihil nisi in necessitate exigit ab aliquo filiorum.

Contra prædicta possunt fieri et fiunt multa argumenta, ad quæ, ut videtur, potest responderi.

Ad primum, quando arguitur, nullus mittitur nisi a superiori suo, sed secundum apostolum *ad Romanos* : Quomodo prædicabunt nisi mittantur. Ex isto sequuntur duæ conclusiones : Prima, quod status prælatorum mittentium est prior ; secunda, quod nulli possunt in aliquo casu prædicare, nisi a prælatis hoc eis concedatur.

Potest dici, concedo quod nullus mittitur nisi a superiore suo in ecclesiastica hierarchia, cujus Christus est caput et summus hierarcha, unde apostoli post conversionem eorum ad Christum mittebantur a Christo sicut a prælato suo. Quamvis enim Christus, inquantum Deus, dominus erat omnium per creationem, tamen inquantum prælatus ecclesiasticus, in suis subditis præsupponebat fidem ; fides autem de communi lege non habebatur, nisi per Christi prædicationem tunc ; sed incepit Jesus facere, antequam voluit docere ; ergo status prælationis ecclesiasticæ in Christo præsupponebat vitam illam præscriptam, quam voluit apostolos tenere, in seipso ; ipse enim, sicut docuit, sic vixit ; mittebatur ergo Christus a Deo tanquam ab omnium domino et suo prælato ; et sic concedo quod tandem est devenire ad prælatum aliquem et dominum, in quo non præsupponebatur prædicta vita ; sed talis est Deus qui est ultra hierarchiam ecclesiasticam.

Ad secundam conclusionem potest dici quod plus est prædicare facto quam verbo tantum. Similiter dicendum est quod in casu, in quo prædicando potest subvenire saluti fidelium vel infidelium, et non est alius qui sciat vel velit, tenetur quilibet qui scit et potest, etiam contradicente quocumque, eis prædicare, et talis mittitur a legislatore legem charitatis instituente.

Ad secundum, quando arguitur, 36.
status ille, qui ratione status requirit hominem perfectum, est perfectior illo qui non requirit hominem perfectum ; sed status prælatorum est hujusmodi et non status alius. Probatio minoris : Status prælationis est status exercendæ virtutis, alius magis acquirendæ virtutis. Potest dici per dicta superius in positione, qualiter requirit hominem perfectum et quare, et quod non requirit nec facit hominem simpliciter perfectum.

Et quando dicitur, alius status non requirit hominem perfectum, sic dico quia talis status, videlicet mundum perfecte contemnentium et pœnas acerbas assumentium, est labor et non honor, ideo non ita præexigit hominem virtuosum, sicut status prælationis, quem consequuntur multa bona temporalia et exhibitio honoris. Dico tamen quod facit hominem magis virtuosum, et virtuosiora opera exercere.

Ad tertium argumentum, quando 37.
arguitur, iste est episcopus bonus, ergo est vir perfectus ; sed non arguitur, iste est religiosus bonus, ergo etiam vir perfectus. Primo enim

die quando intrat, potest esse religiosus perfectus, sed certum est quod non est perfectus vir. Dicendum, concedo conclusionem primam, loquendo de perfectione communiter, accipiendo perfectionem, ut superius dictum est. Et quando dicitur, non sequitur : est religiosus bonus, ergo vir perfectus, dico quod sequitur ita absolute, sicut de episcopo sequitur : est bonus episcopus, ergo vir perfectus. Ad probationem, dico quod primo die quo intrat, si est religiosus bonus, sequitur absolute quod est vir perfectus. Imo sequitur quod est perfectior episcopo bono tenente solummodo illa, quæ sunt de necessitate salutis status sui.

Circa quod intelligendum est quod actus est perfectior habitu ; ergo magis debet dici homo bonus propter actum quam propter habitum, quia homo qui inclinatur ad malum, si faciat bene, dicitur bonus. Similiter licet multum inclinetur ad bonum, si faciat malum, dicitur malus. Tunc arguo sic : Quandocumque aliqui actus sunt simpliciter perfectiores aliis, quicumque æqualiter virtuosus cum alio elicit perfectiores actus, est perfectior alio eliciente actus minus perfectos. Similiter dico de velle, quod velle elicere actus tales perfectius est moraliter quam velle elicere actus imperfectiores. Sed actus essentialiter pertinentes ad statum religiosorum perfecte mundum contemnentium et pœnas acerbas voluntarie assumentium, et cætera talia, sunt actus simpliciter perfectiores quam actus prædicandi, baptizandi, confessandi, et cætera, in quibus ab aliis distinguuntur prælati, ut superius probatum est ; ergo illos actus eliciens vel volens elicere est perfectior eliciente vel volente elicere istos ; sed primo die, quo aliquis intrat rite religionem, elicit tales actus ; ergo, et cætera.

Et est advertendum quod ad sciendum quis actus est perfectior alio, non debemus comparare unum actum ad multos, quia possibile est forte quod plures actus imperfecti, quantum ad meritum, plus valent quam unus actus perfectus, et e contrario unus actus perfectus plusquam mille imperfecti. Sed debemus accipere actus sub gradibus illis, sub quibus de necessitate salutis debet eos elicere episcopus primo die, et actus eosdem vel alios sub gradibus, sub quibus debet eos elicere primo die religiosus ; ut si de novo crearet Deus duos homines habentes omnia quæ sunt necessaria ad salutem æqualiter, ponatur tunc quod unus consecretur in episcopum, alius intrat religionem, et quod unusquisque eliciat actus essentialiter statui suo pertinentes sub illis gradibus solummodo, sub quibus debent eos elicere de necessitate salutis.

Ad quartum quando arguitur, mori pro proximo est maximæ perfectionis, quia *majorem charitatem nemo habet*, et cætera ; sed prælati ratione status tenentur mori pro grege.

Jam patet per superius dicta quod quilibet christianus de lege charitatis in eodem casu tenetur mori pro proximo quocumque. Sed in hoc est differentia quod prælatus citius tenetur curare de sibi com-

missis et pro eis mori, quam pro aliis ; sed alii minus habent curare de illis, postquam aliquis est qui curat, et plus de aliis qui curatorem non habent.

Ad probationem, *majorem charitatem*, et cætera. Sed non omnes æqualem charitatem habent ; ergo non omnes æqualiter tenentur mori pro proximo. Potest dici uno modo sic, majorem charitatem nemo habet, supple necessariam ad salutem, nemo enim tenetur habere majorem, omnes tamen tenentur habere illam, aliqui autem habent majorem, qui sine tali necessitate exponunt se morti, sicut de Laurentio et multis aliis patet. Sicut illi qui in tempore pacis mundum perfecte contemnunt et pœnalem vitam sibi assumunt. Vel potest dici quod ponere animam accipitur ut commune est ad omne momentum moriendi pro proximo, et tunc verum est dicere quod *majorem charitatem*, et cætera, quia exponere se morti quantumcumque gravi pro proximo, quando potest per aliam viam vel per alium salvari, sicut fecit Christus pro nobis, est actus maximæ charitatis.

39. Ad quintum, quando arguitur, status prælatorum ex institutione ordinatur ad utilitatem proximi, non sic status religiosorum. Potest dici quod status religiosus, præscriptus tanquam pars perfectior et utilior saluti animarum, fuit a Deo ordinatus et a Christo exemplariter inchoatus et omnibus ad salutem animarum legem Dei humanum sive non humanum (?) missis descriptus et traditus et aliis postea a Spiritu sancto inspiratus.

Ad sextum, quando arguitur, episcopi retinent status apostolorum et sacerdotes septuaginta duorum discipulorum, *distinctione* 21. *In novo testamento*, et non fuerunt plures gradus in Ecclesia in principio ; ergo omnes alii sunt adventitii. Potest dici ad antecedens quod verum est, quoniam ad gradum episcopalem et sacerdotalem, vel sicut modo sacerdotes curati, sic tunc septuaginta duo discipuli assumebantur in adjutorium sollicitudinis et curæ ab apostolis post conversionem multorum ad fidem, unde aliqui constituti sunt ab apostolis in diversis civitatibus ad regendum conversos ad fidem ; sed non succedunt episcopi et sacerdotes apostolis et septuaginta duobus in vita, quæ simpliciter fuit perfectior et mundo utilior. 40.

Et quando dicitur, solum fuerunt duo illi status in Ecclesia in principio, dicendum quod apostoli et discipuli tenuerunt vitam prædictam, ratione cujus magis obtinuerunt nomen apostolorum quam ratione dignitatis. Apostolus dicitur missus, unde usque diem hodiernum illi qui missi sunt ad conversionem infidelium et convertunt eos, dicuntur apostoli eorum, sicut dicitur quod Augustinus fuit apostolus Anglorum. In conversione autem infidelium magis requiritur et principalius vita quam dignitas episcopalis ; ideo talis status non fuit adventitius, sed primus et magis essentialis, imo magis est adventitius status patris nutrientis et curantis quam status patris generantis.

Apostolus dicitur missus.

Dico tamen quod uterque status, quos tenuerunt apostoli, essentialiter 41.

pertinet ad ecclesiasticam hierarchiam perfectam, sed aliquando secundum magis et minus, quia ante conversionem Imperatorum propter persecutionem multitudo taliter viventium fuit necessaria simpliciter ad infidelium conversionem, et fidelium in fide confirmationem ; sed post conversionem Imperatorum, quando cessabat persecutio et fidelium per totum mundum erat magna multitudo et pullulabant hæreses, tunc major fuit necessitas fidelibus sana doctrina quam præscripta vita ; in tali enim casu non solum prælati, sed omnes obligantur qui sciunt docere, scilicet omnes christiani ; tamen tunc in aliquibus fuit prædicta vita, sed in pluribus requirebatur doctrina sana. Sed postquam abundavit multitudo iniquorum infidelium et refriguit charitas christianorum seipsos, voluptates, honores, divitias, delicias, et cætera quæ in mundo sunt totaliter diligentium, et nullam, ut apparet, aliam sperantium vitam, necessarium fuit quod sicut in principio Ecclesiæ Judæis, superbis et malis, legem Dei habentibus, legentibus, sed non facientibus, principaliter infidelibus, quodammodo ex consequenti mittebantur non solum duodecim apostoli tunc actualiter vel futuri prælati Ecclesiæ, sed in multo majori numero alii discipuli eamdem perfectam vitam tenentes, sed nec forte tempore Christi gradum sacerdotalem habentes ; secundum enim magnos* apostolos suos fecit sacerdotes in Cœna Domini et non ante ; sic esset etiam modo et multo magis, quia prælati non tenent nec tenentur tenere illam vitam, quam Apostoli tenuerunt, sine qua tamen, ut superius probatum est, nec fidem in aliquo generare nec fideles ab amore mundi ad amorem vitæ futuræ, nec peccatores ad pœnitentiam, nec imperfectos ad perfectionem possunt excitare, nec cætera multa quæ debent populo prædicare, quia illa credant, facto ostendere, cum possint, sed magis oppositum. Ideo dico quod illud dictum debet sic intelligi, quod episcopi tenent locum Apostolorum, et sacerdotes discipulorum, inquantum ipsi christianis populis præsidebant, quod forte fuit post Ascensionem. Tunc videtur quod apostolos prælatos et Petrum principalem constituit, quando post resurrectionem insufflavit et dixit : *Accipite Spiritum sanctum, quorum remiseritis peccata*, et cætera, Joannis 20. et 21. Tertio dixit Petro asserenti dilectionem : *Pasce oves meas* ; sed quod tunc concessit, ante eis promisit. Isti autem auctoritatem habentes postea super populum ad fidem conversum episcopos et sacerdotes constituerunt, quia ipsi tantæ multitudini sufficere non potuerunt, sed religiosi dicti succedunt discipulis, non prælatis, et tamen a Christo, ut dictum est, missis, eamdem cum apostolis perfectam observantibus vitam.

* Alia lectio, quia secundum aliquos apostolos suos fecit, et cætera.

Ad septimum, de omni statu reli- 42
giosorum possunt assumi ad statum episcopalem ; sed assumptio est ad statum superiorem. Dicendum, sicut dicit Philosophus *Primo Ethicorum*, felicitas cum minimo bono sibi addito est magis appetenda quam sola felicitas per se ; unde totum compositum est magis bonum quam una pars. Sic dico in proposito, status

episcopalis, cum sit bonus, non includens aliquid repugnans statui religioso perfecto, ideo adjunctus illi totum est magis bonum, ideo est quod religiosus potest fieri episcopus; sic enim fuit beatus Petrus.

Sed si arguitur, sic dimittendo statum priorem, potest assumi ad gradum episcopalem; ergo est perfectior, quia licitum non est dimittere statum perfectiorem et assumere imperfectiorem. Dicendum quod ille qui vitam vovit, quam tenuerunt perfecti viri apostolici, non potest illam vitam deserere, et sola illa quæ statui episcopali sunt essentialia nec quæ stant cum statu illo tenere.

Dices, additis quibusdam perfectionibus statui episcopali, sicut est in præsenti, licite possunt, et de facto fiunt episcopi, sola illa tenentes et facientes quæ et sæculares alii ad gradum consimilem assumpti. Dicendum quod multi decipiuntur ex modo isto arguendi, accipere statum episcopalem est bonum et licitum; ergo accipere et tenere quidquid stat cum gradu episcopali est bonum, quia bonum bono non repugnat. Iste modus si fiat in forma et arguatur ad populum, major est falsa, sic arguendo: Omne quod est licitum alicui, quidquid stat cum illo, est licitum eidem; sed status episcopalis est licitus tali; ergo quidquid stat cum illo, est licitum eidem; sed status episcopalis est licitus tali; ergo quidquid stat cum statu episcopali, est licitum tali statui.

43. Instatur accipiendo eamdem majorem cum ista minore, uti rebus est licitum omni statui religiosorum; ergo quidquid stat cum illo est licitum omni religioso; sed habere in proprio stat cum uti re; ergo habere in proprio est licitum omni religioso; unde istud quod est licitum de se, ratione tamen voti potest esse illicitum. Ideo dico quod licet status episcopalis sit tali statui licitus, non tamen sic tenere, sicut tenet eum quicumque bonus episcopus, quia ratione voti tenetur ad perfectum mundi contemptum et ad pœnas acerbas manifeste sustinendas et ad cætera quæ sunt simpliciter perfectiora quam eorum opposita, quæ stant cum statu episcopali; ideo, et cætera. Sed tamen quia istud apud multos etiam sapientes non est notum, nec forte sufficienter ad hoc declaratum est esse illicitum, idcirco non imputabitur prioribus in peccatum. Scio tamen tales promotiones religiosorum multis tam sæcularibus quam quibuscumque aliis generalius esse in scandalum et excitationes ad remissius vivendum. Unde sicut Apostoli in principio, quando non erant viri sufficientes boni et prudentes, res eis apportatas distribuebant, secundum quod unicuique opus erat, tamen postea crescente perfectione in aliis, ipsos super hoc opus constituerunt ipsi, et orationi et ministerio verbi instantes erant, sicut apparet *Actibus* 20; sic modo, cum sint satis sufficientes multi clerici et valentes et volentes bona ecclesiastica bene dispensare et elargiri, nullo modo a viris perfectis talis dispensatio debet acceptari.

Ad octavum, quando arguitur, 44.
status qui est ad regimen totius Ecclesiæ est magis perfectus, quam ille qui solum ordinatur per se ad regimen privatæ personæ; sed sta-

tus prælatorum ordinatur ad regimen totius Ecclesiæ, sed status religiosorum tantum privatæ personæ ; ergo, et cætera. Dicendum quod ille status qui est ad regimen totius universi, de bona conversatione ordinando, statuendo et præcipiendo, sed non ratione vitæ perfectæ mundum ad prædicta movendo, est imperfectior illo statu, qui est ad bonum regimen universi ratione vitæ perfectæ. Sed status modo prædictus, scilicet status religionis, est ordinatus ad bonum regimen universi ratione vitæ perfectæ ; ergo status prælatorum est imperfectior statu illo.

Probatio majoris, majoris perfectionis est ad æquale bonum et magis movere opere quam sermone. Minor patet per superius dicta, ubi probatur sufficienter quod vita prælatorum, quam tenentur de necessitate salutis tenere, non sufficit ostendere quod ipsi credunt quod sit alia vita quam ista, et cætera multa. Ad minorem dicendum quod ipsa est falsa, quia talis status prædictus ordinatur per se et directe ad salutem tam fidelium quam infidelium.

Dicitur, aliquis potest tenere illum statum et nunquam exire domum, prædicare, nec talia extrinsecus ad mundum exercere. Similiter potest solum intendere salutem animæ suæ, quando intrat religionem illam. Dicendum quod idem potest argui de statu episcopali, aliquis est episcopus in statu salvandorum, qui nunquam episcopatum suum intravit vel raro, et cito recessit, nunquam nec ibi nec alicui prædicavit. Similiter qui nunquam intendit talia opera exercere, nisi contingeret casus quod immineret necessitas quod oporteret de necessitate, nullo alio volente vel potente eis subvenire, in quo casu teneretur quicumque alius non episcopus. In talibus duobus, videlicet episcopo et religioso, non est æqualis perfectio, si uterque faciat illa et sola illa quæ de necessitate salutis tenetur operari.

45 Et est intelligendum propter argumentum, quod quandocumque aliqui actus, quantum est ex parte actus, sunt generativi et motivi ad fidem et ad fidei firmitatem et ad pœnitentiam, ad perfectionem et quasi ad omnem bonam operationem, status ad quem pertinent per se et directe tales actus, est status generativus et confirmativus fidei, motivus ad perfectionem et ad omnem bonam operationem essentialiter et per se. Sed contemptus omnium cum sola acceptatione usus rerum necessariarum pro præsenti vel imminente, ex mendicitate vel labore* vel de oblatis vivere, et per consequens inter homines conversari, pœnalem vitam mundo manifestam voluntarie assumere, alterius voluntati in iis quæ non sunt contra legem Dei se subdere, a parentibus, amicis et patria recedere, multas tribulationes et magnas inhonorationes propter Deum sustinere, multum orare, et cætera, sunt actus, qui quantum est ex parte actus, sunt motivi ad operationes prædictas ; ergo status, ad quem pertinent per se et directe tales actus, est per se et directe generativus et confirmativus fidelium et motivus ad omne bonum perfectum. Et sicut videmus quod, quia actus

* Alia tio, la tio.

matrimonialis carnalis per se et directe, quantum est ex parte actus, est generativus, quamvis aliquando non sequatur effectus, vel fiat sola intentione delectandi vel reddendi debitum, vel quacumque alia intentione fiat, ille qui est in statu matrimoniali est in statu generativo. Sic dico in proposito, quacumque intentione homo intraret talem statum, cui competunt essentialiter prædicti actus, et si nunquam converteret infidelem, nec plus firmaret fidelem, nec moveret aliquem ad bonum, quod forte non potest contingere, si rite intret, nihilominus tamen esset in statu generativo et ad bonum motivo.

Dicendum ergo quod prædictus status et ex ordinatione divina et ex sui natura, est institutus ad bonum regimen universi; talis enim status ad regimen Ecclesiæ infideles ad conversionem adducit, et fideles ad obediendum ex charitate inducit, peccatores ad confessionem et pœnitentiam deducit, imperfectos ad perfectionem perducit, et perfectos in sua perfectione ad finem conducit, et cætera multa ad salutem animarum omnium et ad bonum regimen Ecclesiæ facit.

Similiter dici potest quod quicumque perfectiores et in se difficiliores actus exercet propter Deum, quantumcumque in occulto, plus meretur, quam alius exercens actus minus difficiles et in se et sibi, quantumcumque sint utiles proximis, sicut inferius patebit.

6. Ad nonum, quando arguitur, Papa scribit episcopis sicut fratribus suis, et sunt collaterales; sed non scribit aliquibus religiosis sic, sed sicut filiis, quod non esset, nisi essent in gradu magis meritorio et digniori. Dici potest quod argumentum non concludit, quia Cardinales, quorum aliqui tantum sunt Diaconi, aliqui Presbyteri, vocat fratres, quando dicit de assensu fratrum nostrorum; eisdem tamen Cardinalibus scribit sicut filiis, ut patet per exempla de electione et electi potestate *bonæ memoriæ*.

Item episcopi fiunt aliquando presbyteri Cardinales, quibus tunc scribit ut filiis. Ideo intelligendum quod dominus Papa, sicut superius dictum est, Christi vicarius est, non solum inquantum fit Ecclesiæ prælatus, sed inquantum totius mundi, tam fidelium quam infidelium, dominus; et ideo terras infidelium et bona eorum potest christianis, sicut sibi placet, concedere, et de omnibus ad eos, sicut faceret vicarius unius regis de terris et bonis eorum, qui fidelitatem et servitium et honorem, quæ regi debuerunt, reddere noluerunt, et Papæ ut sic nullus est æqualis nec similis; ipse enim ut sic unus est et singularis, nulli debet scribere ut fratri tanquam sibi pari. Et quia secundum Philosophum 2. *Physicorum*, causa consulens debet reduci ad causam efficientem principalem, et omnes Cardinales ad hoc sunt ordinati et nominati Cardinales, ut quorum consilio Papa, inquantum Christi vicarius, de universo ordinet ad Dei honorem et ad salutem animarum, idcirco omnes Cardinales debent reduci ad statum vicarii Christi, et quia tantum sunt ibi per reductionem, non sunt multi vicarii, sed unus tantum, et quia sic est,

Nota quare Papa vocat Cardinales fratres suos aliquando, et aliquando filios suos.

vocat eos fratres suos ; Papa autem, inquantum episcopus, et sic tantum super fideles prælatus constitutus ratione episcopalis dignitatis, quam episcopi habent et exercent, scribit eis ut fratribus, et presbyteris, Diaconibus, Cardinalibus ut sic tanquam filiis, quia ut sic inferiores sunt episcopis. Non enim debet intelligi quod eis scribat sicut fratribus, quia prælati sunt, eadem ratione scriberet aliis conformiter. Ideo dico quod hoc solum est propter dignitatem ordinis, in quo quilibet episcopus est Papæ æqualis, secundum quod consideratur ut episcopus.

Ad argumentum ergo concedo quod sunt in gradu ordinis digniori, sed non in gradu bene conversandi perfectiori et nobiliori, penes quos magis attenditur meritum quam penes ordinis quemcumque gradum ; status ergo papalis vel episcopalis ut sic, est statu alio dignior in ratione ordinis, est tamen minus perfectus in gradu meritoriæ conversationis. Ex istis nihil potest concludi de Papa, inquantum est Christi vicarius unus perfectus universalis.

47. Hic ad decimum incipiunt responsiones ad argumenta contra paupertatem, quam debent tenere qui perfecte volunt vivere et ad fidem mundum convertere, et sunt argumenta 21.

Ad decimum, quod est contra istud quod perfectionis est non habere dominium rerum, sed tantum usum. Quando arguitur, si privatio esset bona, ut non habere etiam in communi, ergo major privatio magis bona, ergo nec habere usum. Dicendum quod forma non valet dominatori gymnasiorum 1. *Ethicorum, capitulo* 5. non comedere bovem est bonum, ergo nihil comedere est bonum. Similiter non sequitur, privatio aliqua est bona, ut privatio alicujus vitii vel inclinationis ad vitium per inclinationem acquisitam vel infusam ad oppositum ; ergo omnis privatio est bona, et per consequens privatio omnium virtutum. Ideo sic debet argui : Non habere in communi est bonum, ergo nihil habere in communi est bonum, et hoc est verum. Quod probo sic : Privatio superflui ad pertranseundum vitam istam sicut peregrinationem est bona ; sed carentia dominii rerum universalium est privatio solummodo superflui ad pertranseundum vitam istam tanquam peregrinationem ; ergo carentia dominii est bona. Major patet. Probatio minoris : Solus usus sufficit homini etiam ad bene vivendum.

Ad undecimum, quando arguitur, 48
si privatio faceret ad perfectionem, ergo habere ad imperfectionem ; et sic nullus habens bona in communi esset perfectus, ergo nec Papa, inquantum Christi vicarius, cum ut sic sit dominus omnium. Dicendum quod habere dominium est imperfectionis. Et concedo quod nullus habens dominium rerum temporalium, respectu illarum est perfectus, in aliis poterit perfectionem simpliciter habere. Et quando infertur quod tunc Christi vicarius, in quantum vicarius, et cætera, dici potest quod nullus hæres dicitur vicarius patris sui, vel emens sibi terram vel cui donatur vel qui eligitur in regem vel principem vel dominum post alium, non dicuntur vicarii aliorum de ratione ; ergo vicarii est quod sine dominio vices gerat domini ; vicarius igitur Christi in rebus temporalibus et aliis dispensandis sine dominio vices gerit Christi.

Dicitur, si carentia dominii est

bona, ergo dominium est malum. Dicendum est quod privatio illa, quæ ideo dicitur bona, quia cum positivo quod ponit signat privationem imperfectionis, illud quod sibi opponitur dicitur malum, solum quia bonum imperfectum, sicut innaturalitas cum positivo quod ponit in divinis signat privationem imperfectionis ut materialitatis, quæ quidem perfectio est imperfecta ; modo carentia dominii privat cum positivo quod ponit dominium, quod est quoddam bonum diminutum ; ideo dominium non dicitur malum nisi quia bonum diminutum. Dico ergo quod quia carentia dominii est bona modo prædicto, et dominium dicetur malum solum quia bonum imperfectum, qui ergo retinet dominium, cum sit bonum diminutum et peregrinanti superfluum, perfectam virtutem non habet respectu bonorum temporalium, quantumcumque bene dispenset ea, cum semper aliquid superfluum retineat a perfecte peregrinante resecandum.

49. Ad duodecimum, quando arguitur, tunc occasione talium religiosorum Papa esset imperfectus, patet quod non, quia occasione eorum nullarum rerum habet dominium, sed vicem gerens Christi omnem habet dispensationem.

Ad tertium decimum, si tales non possunt nec volunt habere dominium, nec dans sibi retinet, nec Papa habet, ergo res talibus datas quisque capere posset qui vellet. Dicendum loquendo de rebus talibus, respectu quarum dans non habet superiorem dominum, quia sic est propositum. Tunc dico quod si renuntiet dominio talium, de necessitate cedet in dominium Christi immediate, et per consequens ejus dispensatio solum pertinet immediate ad ejus vicarium, et sic nulli alteri licitum est eas accipere nec auferre, et non potest Papa manens Papa tali potestati renuntiare.

Ad decimum quartum, nulla perfectio unius dependet ex voluntate alterius, sed ex voluntate alterius est quod velit tibi dare dominium vel non, vel usum sine dominio. Dicendum quod me acceptare usum sine dominio est solum in potestate mea ; unde sive alius velit dare usum sine dominio vel non, semper in potestate mea est acceptare usum sine dominio vel non.

Ad decimum quintum, quando 50.
arguitur, periculosum est et non virtuosum sic renuntiare, quia potest contingere quod nullus vult tibi dare vel concedere usum sine dominio. Dicendum quod quia de lege naturæ omnia sunt communia in tempore extremæ necessitatis, possum, contradicente quocumque, necessariarum rerum accipere usum sine dominio.

Dicitur, pono quod non posses capere, nisi alius vellet tibi concedere, et nollet concedere nisi cum dominio. Dicendum quod hoc dato quod in tali casu citius deberet exponere se morti quam accipere rem cum dominio, tamen ex hoc non sequitur quod est status periculosus et illicitus. Exemplum, quamvis habere virum sit omni mulieri licitum, tamen post votum castitatis citius debet mori quam permittatur se seduci, et tamen votum castitatis est meritorium et bonum. Similiter

quæ conjunguntur uni viro, citius debent mori quam ab altero cognosci, qui casus multo frequentius contingunt quam casus de recipiendo dominio, et tamen status matrimonialis non est malus, nec status dicitur illicitus et periculosus.

Aliter etiam potest dici, sicut dictum est, dominio est renuntiandum a viris perfectis, mundo isto tanquam advenæ et peregrini utentibus, quia ad vitam istam sic pertranseundam est superfluum. Sed in casu extremæ necessitatis qui positus est ratione malitiæ aliorum, dominium rerum necessariarum ad vitam non est superfluum, per consequens in tali casu est acceptandum, unde virtus est ad resecandum illud quod est superfluum pro tempore pro quo est superfluum, et non pro tempore pro quo omnino ponitur necessarium. Aliquid enim pro uno tempore homini temperato est superfluum et abjiciendum, quod tamen alio tempore non est superfluum, sed illo omnino est utendum.

Tertia responsio, quod in casu oblata re et non nisi cum dominio, acceptabo eam, in conscientia mea resecans conditionem illicitam et inhonestam mihi, et tenens usum qui est licitus, non facio fraudem offerenti, quia in casu argumenti, scilicet extremæ necessitatis, res mea est quoad usum, sicut sua, licet potentior aliquis injuste illam a me detineat, nisi illam cum conditione mala accipiam.

51. Ad 16m et 17m. Ad decimum sextum, quando arguitur, nullus usus virtutum est in aliena potestate; sed uti rebus sine dominio est in aliena potestate, quia in potestate sua est concedere usum sine dominio; ergo, et cætera. Dicendum quod exercere actus fortitudinis nullus fortis potest, si non sit aliquis malus, et fortitudo est perfecta virtus. Similiter idem argumentum potest fieri de temperantia illius qui non habet bona temporalia. Dico ergo quod virtutis est bene uti cum habuerit materiam.

Dicitur, virtus non acquiritur nisi ex actibus. Sed multi sunt in tali statu, qui prius magna non habuerunt; ergo nec magna dare vel relinquere poterunt. Dicendum quod quicumque de rebus sibi necessariis omnino relinquit dominium, relinqueret et rerum superfluarum, quia quanto aliqua magis sunt necessaria ad vitam corporalem sustentandam quam alia, tanto naturaliter magis diligimus illa, quia sunt quasi pertinentia ad vitam corporalem intranee. Sed quicumque bonus in tali religione de rebus necessariis omnino relinquit dominium; ergo quilibet talis relinqueret dominium etiam omnium superfluorum.

Dico ergo ad argumentum quod quilibet illorum exercet actus, per quos acquirit sibi virtutes circa res istas extrinsecas sub perfectissimo gradu; nullus enim est qui non habuerit vel cui oblatum non fuerit aliquid vel habere potuerit aliquod necessarium sustentationi corporali, tunc quando intrat, quorum dominio tunc perfecte renuntiat, et per consequens dominio omnium superfluorum.

Ad decimum octavum, quando arguitur, bonitas et perfectio actus tantum est ex bonitate et perfectione objecti. Sed hîc objectum est priva- 52

tio dominii in proprio et in communi. Dicendum quod objectum hujusmodi virtutis est bonum temporale corporale utile humanæ vitæ, et sicut actus temperantiæ gustus est tantum comedere cum exclusione superflui et diminuti, quæ sunt extrema vitiosa, sic uti rebus temporalibus corporalibus cum exclusione extremorum suorum est actus talis habitus, quem communi nomine vocamus paupertatem.

Paupertas voluntaria est virtus heroica.

Et quod habitus, cui debet correspondere talis actus, sit virtus heroica, probatio : Habitus bonus, qui constituit habentem ultra communem modum virtuosorum hominum, est virtus heroica et divina ; sed paupertas qua homo vult uti vel utitur rebus sine dominio, constituit hominem ultra communem modum hominum virtuosorum ; ergo, et cætera.

Item extrema talis habitus constituunt hominem malum ultra communem malitiam hominum, quia facit eos bestiales ; ergo medium virtuosum reddet habentem bonum ultra communem modum hominum virtuosorum. Probatio antecedentis : Velle habere omnium rerum temporalium corporalium humanæ vitæ utilium dominium et usum, et nullarum rerum corporalium talium neque usum neque dominium, sunt duo extrema in humana vita. Medium istorum est duplex, unum nullarum rerum velle habere usum, sed tantum dominium, illud non est virtuosum, sed contra rationem ; aliud autem est nullarum rerum velle habere dominium, sed tantum usum, istud est bonum.

53. Quod autem circa usum et dominium rerum temporalium possit esse virtus, probatio : Circa quæ contingit errare et bene se habere, contingit dirigi ; sed circa usum et dominium rerum temporalium contingit errare et bene se habere ; talium est ergo dirigi ; virtus autem, qua homo se habet ad tales res, modo communi humano dicitur virtus humana ; si autem sit supra modum humanum, dicitur virtus heroica sive divina. Probo consequens : Si extrema alicujus medii virtuosi sint bestialia, ipsum medium erit heroicum. Sicut extrema mala malitia humana habent medium virtuosum eis correspondens, virtutem contrariam communem, sic se debent habere extrema bestialia ad medium virtuosum eis correspondens, quod requirunt illud esse virtutem heroicam.

Ad formam ergo argumenti dico quod objectum formale hujus virtutis non est magis privatio, quam cujuscumque virtutis quæ consistit in medio duarum malitiarum ; objectum autem est res temporalis corporalis utilis humanæ vitæ ; actus autem hujus virtutis, quæ dicitur heroica virtus, est usus rerum necessariarum pro præsenti necessitate vel imminente sine dominio.

Talium pauperum, etiam dum hic vivunt, est regnum cœlorum. Quia solventis pro re aliqua, quantum potest venditor exigere, est res ipsa vere sua, et non restat nisi quod ponatur in possessione. Sed renuntians sic omnibus propter regnum cœlorum, quod solo usu necessariorum pro præsenti vel imminente necessitate est contentus, est in statu solventis pro regno cœlorum, 54.

Nota quorum est regnum cœlorum, dum hic vivunt, et quod solum est condignum pretium regni cœlorum.

quantum potest Deus ab eo exigere ; pauperum ergo sic perfecte renuntiantium vere est regnum cœlorum et, dissoluto corpore impediente, statim ponentur in possessione. Qui ergo alias virtutes tenent, sed propter justitiam persecutionem non patiuntur, nec prædicto modo omnibus renuntiant, ex liberalitate divina dabitur regnum cœlorum, sed illud non possunt vindicare tanquam suum, quia non solvunt quantum possunt, quod solum est condignum pretium regni cœlorum. Istud est margarita pretiosa, thesaurus in agro absconditus, pro quibus emendis omnia sunt vendenda, et per consequens in dominio et in potestate alterius omnia transferenda.

Est autem advertendum, quia non potest homo actualiter persecutionem pati propter justitiam, nisi alius velit justitiam impugnare, quod solum est in sua libera potestate, et voluit Deus quod in nostra esset potestate, regnum cœlorum nostrum facere, et cum sit summum bonum, rationale est ut quantum potest homo faciat ut solvat justum pretium, quod nullus facit, qui alicujus rei sibi retinet dominium, nec qui plus quam pro necessitate præsenti vel imminenti congregat in futurum. Convenienter autem dicunt sancti quod in octava beatitudine sit redintegratio ad caput, et non sunt nisi septem, quia prædicti pauperes et non nullis (?) qui dicuntur de domo Dei, vilipensi et abjecti, et taliter ab ipsis descripti et propalati, ut omnis qui animam conviciis et corpus per subtractionem in necessariis interficit, arbitretur se obsequium præstare Deo. Sed ab ipsa Veritate dictum est : *Non est discipulus supra magistrum ; si me persecuti sunt, et vos persequentur.* Et alibi : *Beati eritis, cum vos oderint homines et persecuti vos fuerint et dixerint omne malum adversum vos mentientes*, et cætera. Nota q[uod] judicabu[nt] mundum.
Tales etiam pauperes judicabunt mundum. Nullus enim super illa re, de qua tenetur rationem reddere, debet judex esse. Sed habens alicujus rei dominium, et quicumque congregat in futurum, quia ultra necessitatem suam habet superfluum, quod aliis potest largiri, et in casu obligatur de necessitate salutis, tenetur rationem reddere ; igitur, et cætera ; juste ergo promittitur quod *vos qui reliquistis omnia et secuti estis me, sedebitis.*

Ad decimum nonum, quando arguitur, dominium per se ordinatur ad usum ; rectus ordo exigit ut qui vult habere usum, habeat et dominium. Dicendum quod magis sequitur quod qui vult habere dominium, vult habere usum, sed non e contrario ; non enim, si volo consequens, sequitur quod debeo velle antecedens tale, sine quo convenientius et perfectius potest haberi consequens, ut si volo sanitatem, debeo velle bibere potionem amaram, quando illam possum habere per levem motionem corporalem.

Ad vigesimum, quando arguitur, vivere de labore corporali est perfectissimum ; sed hoc jus dominii acquiritur jure. Dicendum quod homo potest laborare pro solo usu necessariorum habendo sine dominio. Dico ergo quod habere jus non necessario sequitur rem acquisitam per laborem, sed possunt ab 56.

invicem separari. De antecedente dico quod simpliciter non est perfectio, sed solum in casu, unde nec Christus modum illum tenuit, nec docuit, nec aliquis apostolorum præter Paulum in casu exercuit talem laborem. Unde non solum laborem manuum, sed nec dispensationem rerum temporalium pedibus eorum apportatarum, postquam erant alii qui facere hoc possent, exercere voluerunt, sed tantum dederunt se orationi et ministerio verbi Dei, qui tamen tunc sapientiam sine eorum studio habuerunt infusam, quam tamen nullus habet modo nisi cum magno studio acquisitam. Similiter nullus unquam Philosophorum talem vitam tanquam perfectam exercuit nec docuit. Et quod talis vita non est perfecta, rationes, quas ad præsens dimitto, manifeste probant et convincunt. Similiter inter monachos quorum multi, quia rudes erant et laici, manibus laborabant, qui autem perfectius vixerunt, corporaliter sic non laboraverunt. Sicut patet volenti respicere vitas illorum et congregationes sic laborantium, quia non habuerunt sapientiam, frequenter in errores et in alia peccata inciderunt, et ad oculum patet, totaliter perierunt.

57. Ad vigesimum primum, quando arguitur, quomodo utuntur re, quo usu res consumitur, non consequendo dominium, difficile est videre, cum res tales non sint eis datæ, quia non sunt capaces nec mutuatæ, cum non tenentur solvere, nec commodatæ nec locatæ, cum per usum consumuntur. Dicendum quod quando usus est talis actio quod convertit rem in aliam substantiam, cujus concedens usum non est dominus, talis usus facit rem dominii desinere esse. Dico ergo quod, sicut cibaria coram invitato ad prandium apportata non sunt data ei, nec mutuata, nec locata vel commodata, sed ut comedendo illa sibi incorporet ad vitæ sustentationem, et quando sic incorporantur, unum faciunt cum corpore comedentis, non amplius manet dominium apud invitantem, sed apud illum qui est dominus corporis comedentis; sic in proposito, et istud non est difficile videre.

Ad vigesimum secundum, quando arguitur: Christus rerum concessarum sibi et suis verus dominus fuit, sic vestimentorum Petri et aliorum Apostolorum; similiter loculos ad recipiendam pecuniam pro vitæ necessariis habuit, et tamen perfectissimus in vita fuit. Dicendum quod sicut Christus non potuit facere se non Deum, ita respectu rerum concessarum sibi ab illis, qui in illis non habuerint superiorem dominum, non potuit non esse immediatus dominus. Non sic beatus Petrus, sed sine dominio omnium rerum apostolis concessarum post Ascensionem Domini dispensationem habuit, quia Christi perfectus vicarius fuit; unde certe Christus veniens in mundum in propria venit, tamen quasi non dominus cibariis alienis vescebatur, et quasi peregrinus et advena in mundo conversabatur. 58.

De loculis potest dici quod non est verisimile quod ille qui cœpit facere et docere, quod ille loculos haberet, et tamen hoc aliis inhiberet, et quod discipulis esurientibus

et confricantibus spicas et comedentibus, pecuniam pro aliis cibariis non tradidisset; unde, ut patet in evangelio, mulieres aliique ministrabant sibi de facultatibus suis, et quia non semper cum eis erat, nec forte sustentationi omnium sufficiebant, non jussus, sed avaritia ductus, ille Judas Scariotis sub colore necessariæ sustentationis Christi et discipulorum ejus providebat sibi loculos ad recipiendum illa, quæ Christo pro necessitatibus suis et suorum offerebantur, quod erat in tali casu licitum. De nullo autem alio legitur quod habuerit loculos, sed tantum forte tunc pro portandis necessariis ad præparanda Pascha habuit aliquis peram et alius sacculum. Quod patet, quia post Cœnam dicit Christus : *Et nunc qui habet sacculum tollat, similiter et peram, et qui non habet vendat tunicam suam et emat gladium.* Si enim in sacculis habuissent pecuniam, non fuit ita avarus Christus moriturus in proximo, quod habentibus tunicas vix ad sufficientiam vel forte nisi unam, diceret quod venderent eam et emerent gladium. Nec videtur inconveniens aliquod sentire quod tunc Joannes evangelista, qui cæteris carior erat, vendidit tunicam suam, et emit gladium vel commutavit pro gladio, cum de eo postea dicatur quod vestitus erat sindone super nudo, cum tunc erat tempus valde frigidum. Si enim tunicam habuisset, in tanto frigore ea vestitus fuisset.

De eo quod dicitur, quod Christus loculos habuit, dico quod hoc dicitur, quia pro tempore necessitatis Judam habere loculos permisit. Sed certe ille, quia fur erat, pro quibuscumque oblatis et pro tempore necessitatis illos retinebat, et sic cum loculis suis profecit quod Christum filium Dei et dominum suum scilicet vendidit, et tandem laqueo se suspendit.

Ad vigesimum tertium, quando 59. arguitur, non habere in communi dominium solum est bonum propter fragilitatem naturæ corruptæ, quæ magis afficitur ad proprium quam ad alienum. Dicendum quod ex hoc non sequitur quin sit modo simpliciter bonum, quia nisi fuisset peccatum, nullus castitatem virginalem forte tenuisset, et tamen castitas virginalis tam a Christo quam ab omnibus commendatur ut bonum per se et magnum et laudabile.

Aliter potest dici quod assumunt falsum, quia si omnes essent sine alia inclinatione ad malum, perfectius foret solum habere usum quam cum usu dominium, cum hoc sit superfluum ad vitam istam pertranseundam.

Ad vigesimum quartum, quando 60. arguitur, modus quo prælati Ecclesiæ recipiunt a subditis suis est modus perfectissimus; sed ipsi recipiunt rem cum dominio, quia operans juste recipit rem cum dominio pro labore suo. Dicendum quod falsum assumitur, quia aliqui religiosi magis juste recipiunt temporalia unde vivunt, quam prælati, quia prælati nutriunt in fide, illi sicut veri patres generant. Nec requiritur quod modus illorum recipiendi sit perfectissimus, cum ipsi non sint perfectissimi secundum statum suum, cum tantum sint ut tutores et patres nutritores, patrimonio Christi patris

per evangelium principaliter generantis producti. Alii, qui citra Christum statum habent patrum generantium et ad omnem perfectionem moventium, perfectius ab eis recipiunt, quia, sicut veri patres, solum in tempore necessitatis, quominus possunt, et per consequens sine dominio, tanquam a filiis libere non coacte dantibus, necessaria accipere volunt.

61. Ad vigesimum quintum, quando arguitur, ille status qui circa temporalia est magis sollicitus, est minus perfectus minus sollicito ; sed status prædicatorum pauperum est hujusmodi, quia omni die oportet circa victum sollicitum esse, et frequenter de villa in villam et de domo in domum transire. Dicendum quod minor est falsa, quod probo sic : Christus monens discipulos suos, scilicet ne essent solliciti circa victum et vestitum, arguit sic : Pater vester cœlestis pascit volatilia cœli, et vescit lilia agri sine eorum sollicitudine ; ergo et vos pascet et vestiet, si servieritis sibi sine vestra sollicitudine, probat, quoniam *nonne vos magis pluris estis illis,* id est, majoris reputationis apud Deum. Probat antecedens : *Respicite volatilia cœli quoniam non serunt, neque metunt, neque congregant in horrea, et Pater vester cœlestis pascit illa;* certum autem est quod omni die vadunt de loco ad locum, et aliquando de villa in villam, et de patria in patriam ad quærendum victum ; ergo sollicitudo, quam prohibuit Christus discipulis, fuit seminare, metere et congregare pro futura necessitate, et non quotidie victum quærere, de loco ad locum transire ; nam et ille sic vixit, et modum talem apostolis tradidit, cum dixit : *Nolite portare sacculum,* et cætera, *neque panem, neque in zonis æs,* et tamen misit eos prædicare regnum Dei, de quibus sequitur post : *Egressi autem circuibant per castella, evangelizantes et curantes ubique,* quod modo faciunt qui facto et verbo prædicant, et peccatores ad pœnitentiam, et imperfectos ad perfectionem ducunt.

Item sicut de re, quæ non est in potestate sua, nullus vult consiliari, sic nec sollicitari ; sed aliquando aliquid talibus pauperibus concedere, vel eos recipere, et cætera talia, non sunt in potestate illorum pauperum ; ergo de talibus sicut non consiliantur, sic nec sollicitantur ; possunt ergo non sollicitati ubicumque et omni tempore quærere regnum Dei ; sed seminare, metere et congregare, et cætera talia, sunt in prælatorum potestate, et de se requirunt sollicitationem magnam.

Ad vigesimum sextum, quando arguitur, tales qui renuntiant dominio, quia superfluum, renuntiare deberent et usui, si possent ; ergo multo parcius quam alii rebus temporalibus uti debent. Illud confirmatur, quia naturaliter minus afficitur homo ad aliena quam ad propria. Similiter quia dominium ordinatur ad usum ; qui renuntiat dominio, debet contentus esse usu parco. 62.

Dicendum est quod sicut habens dominium potest rebus uti, quando sibi placet, sic per oppositum, qui nullius rei dominium habet, non potest uti etiam necessariis quandocumque indiget. Frequenter ergo

ita parce vivunt, aliquando nihil habendo, sicut patet frequenter per mundum transeuntibus, aliquando parum ita, quod citra necessitatem, ut patet tam de itinerantibus et in domibus commorantibus, ideo rationabile est, ut quando Deus copiam rerum ad victum pertinentium eis ministraverit, abundantius accipere. Si enim semper parce viverent, cum aliquando nihil citra necessitatem habeant, nec indigentiæ subvenire possunt, si vellent, sicut illi qui dominium et possessionem multarum rerum habent, cito deficerent; unde convenienter ordinat Deus ut aliquando abundanter habeant ne deficiant, sed non semper ne aliqui qui in mundo minus habere videbantur, propter talia judicentur sequi Christum.

Ad confirmationem dico quod quia minus afficitur homo ad aliena quam ad propria, sequitur quod super status omnes de rebus temporalibus minor est eis cura.

Ad secundam confirmationem dico quod habere dominium est aliquando antecedens ad usum, ideo non sequitur a destructione antecedentis destructio consequentis, ut si nolo esse asinus, quod debeo nolle esse alius. Sic non sequitur, renuntio dominio rerum, ergo deberem renuntiare usui, si possem. Concedo tamen quod si usus esset ita quid notum esse superfluum vitæ humanæ, sicut habere dominium, quod virtutis esset usui renuntiare ; sed certe quicumque qualitercumque nutritus potest vitam istam peragere absque alicujus rei dominio ; sed diversimode complexionati et nutriti, pluribus vel paucioribus, delicatis vel aliis indigent alimentis, nec possibile est scire in particulari de omnibus quis quali et quanto indiget alimento ; ideo nisi homines notabiliter et frequenter excedant, in talibus non poterimus aliquos judicare ; istam autem vitam aliquando in abundantia, aliquando in defectu et in penuria, tenuerunt tam Christus quam omnes apostoli ejus.

Ad vigesimum septimum, quando 63.
sic dicitur, si quæratur quis status perfectius se habet respectu rerum temporalium, magis est concedendum in usu voluntario quam in possessione ; et ideo ille qui perfectiori modo utitur bonis temporalibus, sive multa sive pauca habeat, perfectior est respectu talium bonorum, et hoc maxime, si parce sibi et largiter aliis, quam si dominium non habendo ad superfluitatem utatur.

Nota h[...] quod stat[...] nolentiu[...] habere d[...] miniu[...] cum us[...] Christi, s[...] tantum usum es[...] perfectio[...] statu ha[...] bentiu[...] dominiu[...] et usum

Dicendum quod supponendum est quod omnes status sint utentes rebus temporalibus sine peccato mortali. Et tunc ad quæstionem dicendum quod perfectior status respectu temporalium attendendus est in usu sine possessione, ut superius probatum est, et impossibile est quod ille qui habet usum cum possessione, æque perfecte utatur rebus temporalibus, sicut ille qui tantum vult habere usum, sive pluribus sive paucioribus sine peccato utatur. Probo : Ille status qui ratione status minus afficitur ad temporalia, et minorem circa ea habet sollicitudinem, est perfectior alio ; sed status nolentium habere dominium, sed solum usum, est hujusmodi, quod minus ad temporalia afficitur naturali-

ter. Etiam secundum eos super minorem habet circa ea sollicitudinem, hoc sequitur ex jam dictis. Similiter circa eventus talium, quæ solum sunt in potestate alterius, et non sua, sicut nec multum meditari, sicut nullus vult consiliari. Ergo talis status est perfectior statu habente dominium.

64. Item illa virtus qua disponitur homo ad bene se habendum circa temporalia tam tempore adversitatis quam prosperitatis, est perfectior alia virtute quæ sic non disponit; sed virtus paupertatis, quæ tantum vult habere usum sine dominio, est talis virtus qua disponitur homo ad bene se habendum circa temporalia tam tempore adversitatis quam prosperitatis, et nulla virtus, quæ vult retinere dominium, sic disponit hominem; ergo virtus paupertatis est perfectior quacumque alia circa temporalia bona. Major de se patet. Probatio minoris, primo quantum ad primam partem, paupertas prædicta, qua vult homo ut dominium rerum sit apud aliquos, et non apud se, necessario disponit ipsum ad patienter sustinendum, si nihil velint sibi dare vel parum, quia talis virtus vult aliquos esse ordinatores et dominos.

Item magis patienter et modeste sufferuntur tristia provenientia ex illis quæ libere volumus esse et ex virtute, quam si sic non evenirent tristia; ergo, ut sitis et esuries, convicia, et cætera, talia quæ proveniunt aliquando ab illis qui domini rerum sunt, quia dare nolunt, cum consequantur ex hoc quod apud alios manet dominium, quod ex electione volumus, magis patienter et modeste sufferuntur.

Item quanto aliquis majorem rationem patientiæ in sustinendo quæcumque tristia habet, tanto magis patienter sustinet; sed ille qui omnia committit dominio et ordinationi alterius, majorem rationem patientiæ habet in sustinendo defectum rerum temporalium, et cætera tristia ab aliis pro rebus temporalibus illata, quam ille qui sic non committit; ergo ille qui sic omnia dominio et ordinationi alterius committit, magis patienter sustinebit quæcumque tristia circa bona temporalia quam alius.

Item illa virtus, quæ facit hominem in statu tali quod contingit ei frequenter indigere et penuriam pati rerum temporalium, vel quod sic poterit indigere, et tamen quod non poterit sibiipsi subvenire nisi cum aliena voluntate, disponit hominem ad aggrediendum tristia et quæcumque molestia ex defectu temporalium, et ad illa viriliter et patienter sustinenda; sed paupertas talis quam homo solum appetit et vult usum sine dominio, facit hominem in tali statu quod contingit eum frequenter indigere et penuriam pati rerum temporalium, vel quod sic poterit indigere, et tamen quod non poterit sibi subvenire nisi cum voluntate alterius; ergo talis paupertas disponit hominem ad aggrediendum tristia et quæcumque molesta ex defectu temporalium, et ad illa viriliter et patienter sustinenda. Similiter in prosperitate disponit hominem ad virtuose utendum et ad dimittendum dominium, quod certum est peregrinanti in vita ista esse superfluum, et ad amo- 65.

rem et sollicitudinem temporalium.

Aliam partem minoris, videlicet quod status habentium dominium cum usu qualitercumque, non sic disponit hominem, probo : Propter hoc homo vult habere dominium, ut in potestate sua sit illis uti, cum voluerit; sed ratio dictat quod tunc debet uti, quando indiget ; talis ergo virtus non disponit hominem ad patienter sufferendum defectus et pœnas ex defectu temporalium provenientes, sed magis sibi ad subveniendum, quandocumque notabiliter indigebit.

Item dominium inclinat ad amorem, et necessario requirit sollicitudinem.

66. Dicitur quod abstinentia disponit hominem ad sufferendum defectum victualium magis quam habitus quo quis, ut decet, utitur abundantibus cibariis sine dominio, quia actus generant habitum. Dicendum quod nullus est qui renuntiat dominio, solum acceptans usum rerum pro præsenti necessitate vel imminenti, quin multo plures actus et intensiores abstinentiæ sustineat, quam alii dominium cum usu habentes. Si detur quod non, ad hoc dico quod cum per positum uterque sit temperatus, sed habens dominium est magis abstinens, sumens tamen sibi sufficientia vitæ, quod est opus virtutis, quando homo potest, ille qui renuntiat dominio, quamvis non ita abstineat sicut alius, tamen habitus paupertatis generatus ex actibus renuntiandi perfecte omnibus temporalibus, ut dictum est, magis disponit hominem ad aggrediendum viriliter et sustinendum patienter, ut prius probatum est, quæcumque molesta provenientia ex defectu temporalium quorumcumque. Ad probationem dico quod actus majoris abstinentiæ disponunt alium ad facilius et cum minori pœna sustinendum defectus temporalium, si occurrant, sed non ad ita viriliter et ex corde aggrediendum et patienter sufferendum, et si major defectus temporalium quorumcumque notabiliter sibi eveniat, sicut homo exercitatus in bello multum levius vulnera et alia tristia pro Christo sustinebit quam alius non exercitatus, et talis tamen plus Deum diligendo, magis ex corde et virilius tristia aggredietur et tristia sustinebit ; amor non semper aufert vulnerum dolorem, sed facit viriliter aggredi et patienter sustinere propter finem.

Ad vigesimum octavum, quando arguitur, talem perfectionem possent quicumque collegiati et alii habere, si dominus Papa vel alius omnium bonorum suorum jus retineret, et episcopi et alii haberent illa quantum ad usum, et sic de quibuscumque aliis. Dicendum quod si ita esset, et ex voto non possent ab illo domino recipere in vestimentis nisi pauperes vestes, et tantum ad sufficientiam contra algorem hiemalem, nec sotulares, nec equos, nisi ad vitandum dispendium corporale imminens de proximo, vel pro præsenti indigerent ; et si ille dominus nollet aliquid conferre, non possent eum in judicio convenire, et quod tunc mendicare oporteret et cætera alia, tunc tale collegium perfectioni aliorum circa temporalia multum appropinquaret; sed non credo quod tali abdi- 67.

cationi assentient episcopi et præbendati nec alii possessionati, nec ille qui sic arguebat acceptasset.

Sed ponamus quod dominus talis tantum conferret eis quantum ad usum, sicut habent modo, adhuc dico quod tunc essent perfectiores quam modo, quia de mutuatione voluntatis illius domini et successorum possunt esse certi. Similiter necesse est quod si ex virtute dominio omnium renuntient, ita quod alias repetere nec usum nec dominium valent, quod animum habeant et voluntatem perfectam et actualem sustinendi defectum temporalium ex mutuatione voluntatis dominorum provenientem. Similiter quia omnia quibus utuntur ab eis quocumque tempore auferri possunt, minus quam modo eis afficerentur. Similiter quia voluntas alterius in eorum potestate non est, de rebus illis habendis et conservandis minus sollicitarentur quam modo.

68. Dicitur, tales oportet quod sint illis dominis adulatores, quia si in aliquo, vel etiam pro veritate offenderent, nihil haberent ; et ideo melius est sicut modo sollicitudinem, quam habent episcopi et alii possessionati, habere quam adulando veritatem subticere. Dicendum quod argumentum supponit falsum, quod omnes possessionati sunt mali, quando pro veritate eis dicta volunt irasci et eleemosynas necessitatem habentibus, cum possint, nolunt elargiri.

Item contra rationem est quod pares vel superiores aliis vel satis habentes vel habere potentes, totum dimitterent, et alterius voluntati se subderent, et pœnas graves et labores, vilipensiones continue sustinerent, cum aliter vivere possent, et tamen quod pro aliquo parvo habendo adularentur alicui peccando mortaliter, et sic vitam istam perderent et futuram.

Item nullus potest ex corde sic omnibus renuntiare, non summe confidendo et sperando de Dei cura et in necessariis subventione.

Item talis maxime credit Christum verum dixisse, cum verbo et facto providentiæ divinæ potissime se committit.

Item omnibus notum est quod Domino cura est de imperfectis hominibus, non solum in corpore, sed quantum etiam ad mores, quam de perfectis quantum ad corpus et habentibus virtutes perfectas et continue sibi servientibus. Sed tam pueris ante partum quam post partum providet de alimentis, quia dum sunt in ventre, menstrua et postea lac in mamillis matrum ; multo fortius ergo hominibus virtuosis. Et per istud argumentum de pueris imperfectis probat Philosophus, *primo Politicæ*, quod ars acquisitiva cibi est naturalis.

Item si omnia fecit natura propter hominem, multo rationabilius propter perfectum in corpore et anima secundum virtutes ; sed secundum Philosophum, ubi prius, necessariam hominum erga ipsa omnia fecisse naturam.

Item qui dant talibus pauperibus aliquid, hoc faciunt, quia credunt eos bonos et sanctos esse. Si enim crederent eos malos, nihil omnino darent, sed ipsi percipiunt bene, quando eis contra Deum peccando adulatur, quos reputant malos ; qui 69.

ergo volunt aliquid ab aliis qui domini rerum sunt obtinere, pro sanctitate oportet adulationem falsam procul abjicere. Non autem pulchre loqui est adulari, Christus non erat adulator, qui tamen adulteræ dixit : *Nec ego te condemnabo, vade, noli amplius peccare.* Nec Magdalenæ, quam contra sororem defendit, cui peccata dimisit ; qui erat publicanorum et peccatorum amicus, non enim eis peccata exprobrabat, nec publice confundebat, sed cum eis hospitabatur, pulchre et affabiliter loquebatur et asserebat quod ad eorum salutem mittebatur, cum eis comedebat et bibebat, et multum conversabatur ; sed Pharisæis in scientia legis gloriantibus, de seipsis multum, sed non de Christo nec de aliis aliquid reputantibus, super omnes Christus eis *væ* imprecabatur, et plusquam publicanos et alios peccatores publice reprehendebat et confundebat, et de eorum peccatis loquebatur. Isti Christum turbarum seductorem, legis et statutorum pontificum et sacerdotum et aliorum seniorum transgressorem, peccatorum et publicanorum amicum et amatorem, ad ejus confusionem asserebant, et dicentem se filium Dei et ipsis superiorem, et per consequens tanquam falso se jactantem, et supra illud quod fuit se elevantem, reprehendebant et deridebant, et ablationem vitæ ejus temporalis de hoc mundo procurabant, et linguis suis crucifigebant, et sequaces ejus persequebantur et occidebant, et utinam successores et imitatores ipsorum conversationem Christi temporalem in aliquibus salvari sinant ; sed certe cœlum et terra transibunt, verba autem sua et conversatio non transibunt.

Ad vigesimum nonum, si esset 70.
perfectionis solo dominio carere, quare non possunt tales pauperes magnos et amplos redditus habere, in quibus dominium non haberent, sed aliquis alius, ipsi autem haberent usum abundantem, sicut nunc habent in domibus et hortis et quibusdam aliis, licet ita excessive, sicut et cætera ; bonum ergo et malum, pejus et melius, perfectius et imperfectius circa bona temporalia debent attendi penes usum. Potest dici quod de statu divino renuntiantium est quod nullam sollicitudinem magnam et diuturnam de rebus temporalibus quorumcumque habeant ; sed si magnos et amplos redditus haberent, manente dominio apud alium, ad hoc sollicitudinem et curam magnam et diligentiam oporteret apponere, non autem circa hortorum parvorum pro oleribus, et talibus levibus vilibus, et quasi omnino ad victum necessariis, et quotidie in usu existentibus, nisi momentaneam excolitionem. Concedo autem quod non plus haberent dominium in amplis campis, quam modo habent in parvis hortis, sed diversitas foret sollicitudinis majoris.

Dicitur, operatio requirit sollicitudinem ; sed licitum est eis laborare pro se et suis fratribus corporis necessaria accipiendo, secundum quod dicitur in regula talium. Dicendum, quia illi qui occupare se nesciunt in scriptura ad sui et aliorum instructionem et ædificationem, nec possunt continue tota die orationi vacare, talibus scientibus labo-

rare corporaliter pro tempore, in quo nesciunt in scientia, nec possunt in oratione se occupare, expedit laborare ; talis labor requirit diligentiam et sollicitudinem bene faciendi, sed non magnam et diuturnam. Ideo dicitur ibidem quod fratres, quibus Deus dedit gratiam laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animæ inimico, sanctæ orationis et devotionis spiritum non extinguant, quibus debent cætera temporalia deservire. In casu tamen, in quo nullus sciret vel vellet bona et magna ad utilitatem proximorum dispensare, et perirent et notabiliter male dispensarentur, nisi ille vellet dispensare, melius faceret et plus mereretur cum magna sollicitudine bene dispendendo, quam orationi vel missarum celebrationi vacando, et aliter non ; bonum ergo, melius et perfectius magis consistunt in temperato usu rerum sine dominio, quam tenendo dominium cum usu magis parco ; parcitas autem maxima est quando quis a quanto citra sufficientiam abstinet, tali enim sic abstinenti, et per consequens esurienti amara dulcia sunt. Sed quanto quocumque saturatus calcabit fœnum, vas aqua repletum non potest vinum recipere, sed semiplenum vino aquam etiam potest continere ; abstinentia ergo a quanto est magis difficilis et pœnalis, et per consequens magis meritoria, quam quidem faciunt frequentissime illi qui (non)usui licitorum ciborum hominibus, sed dominio temporalium renuntiant, etiam ubi et quando ciborum coram ipsis magnum habent apparatum ; propter multas rationes sic oportet et decet.

Ad trigesimum, quando dicitur 71.
aut arguitur : Si talis status pertinet ad ecclesiasticam hierarchiam, quæro in quo gradu est ? Non in summo, quia summus est status vicarii Christi. Nec est status episcopalis, nec sacerdotalis, qui immediate sequuntur papalem ; ergo est sub eis ; sed hoc non potest esse ut sit status medius inter ipsos et subditos, quia sacerdotes immediate sunt super populum ; ergo tenent tantum statum subditorum. Dicendum quod sicut Christus, inquantum creator, dominus erat omnium, et sic gentiles erant sub eo sicut oves sub domino, anima innocens creatur, ideo ovis dicitur, quas voluit adducere ad ovile legis, et diem fidei, ut fieret unum ovile et unus pastor, quia sicut oves alicujus domini infra ovile, sic homines per creationem oves Dei, sicut dictum, per legem divinam et fidem proteguntur et salvantur, et infra ipsam legem clauduntur. Et aliquando contingit quod idem sit pastor, qui et dominus, et aliquando alius ; sic Christus, quamdiu in mundo fuit, erat dominus et pastor, cui successit Petrus tanquam vicarius ejus perfectus et universalis quantum ad utrumque statum, et per consequens sibi post Christum maxime incumbebat non solum oves in ovili positas pascere et custodire, sed alias oves ad unum ovile Christi adducere, ad quod faciendum post miracula, quæ non sunt in potestate hominis, potissime valet et quasi necessario requiritur perfecta vita ; dictat ergo ratio quod ipsam præcipue debet tenere dominus Papa. Sed quia potestas re-

gendi alia est a vita conversandi, et ab invicem possunt separari, potest potentia esse in uno, et vita in alio personaliter distincto. Potentia autem regendi in regendo et ordinando superior est vita quacumque perfecta ; ideo super perfecte viventes est dominus Papa, et si vitam illam non teneat, dummodo retineat sibi regendi potentiam universalem ; sicut enim virtus regitiva civitatis imperat omnibus, et per consequens ipsi sapientiæ, et tamen sapientia est perfectione utilior quacumque prudentia, sic quamvis status regendi mundum imperare etiam debeat statui perfecte conversandi cum perfectione, nobilior est vita quam potentia, in homine enim imperfecto et malo potest stare perfecta potentia, sed non perfecta vita.

72. Nota in quo gradu ecclesiasticæ hierarchiæ est status observantium vitam apostolorum.

Ad argumentum, quando quæritur in quo gradu est in ecclesiastica hierarchia, dicendum quod status perfecte conversandi immediate est post statum universaliter et perfecte præsidendi et regendi, et hoc sive sint in una et eadem persona, sive in alia et alia ; quantum ad hoc nulla est differentia. Quantum tamen ad hoc quod utraque tam vita quam potentia per se et intranee requiruntur ad summum hierarcham perfectum faciendum, debet dici in eodem statu cum statu summi hierarchæ perfecti, sicut pars essentialis dicitur esse in eodem genere cum suo toto. Debet ergo ad illos, in quibus est vita, sic se habere ut eos foveat et nutriat et corripiat et corrigat et castiget, si necesse fuerit, sicut si esset in propria persona, et sic omnem perfectionem eos servare faciat, ut per eos infideles ad fidem, peccatores ad pœnitentiam, remissos ad perfectionem, et perfectos ad perseverantiam moveat tanquam per suam vitam et regat per potentiam.

Et quia sollicitudo dispensationis temporalium, correctionis publice delinquentium, collationis sacramentorum et talium ad regimen fidelium ad fidem conversorum pertinentium, multum distraherent hominem a vita prædicta, et multi sunt in Ecclesia qui sciunt, possunt et volunt ita facere, Papa, cum non possit ad ista sufficere, nec vult nec tenetur vitam pauperculam et pœnalem Apostolorum tenere, diversum numerum perfecte viventium secundum modum Apostolorum et dispensantium sacramenta et bona ecclesiastica, et cætera facientium, quæ ad bonum regimen pertinet christianorum, debuit ordinare.

Istorum numerum potest augmentare et restringere, secundum quod videbitur mundo et utilitati Ecclesiæ expedire, nisi forte pauperes tales essent qui de gratis oblatis sine eorum procuratione vel de laboritio possent et vellent victitare ; unde in casu nimii gravaminis christianorum propter numerum mendicantium perfectius esset laborare quam mendicare, si non adessent qui gratis necessaria vellent ministrare. Numerum autem curam habentium collationis sacramentotorum, informationis, nutritionis fidelium in fide, et correctionis delinquentium, et dispensationis bonorum temporalium, et ordinationis talium ad utilitatem christianorum, posuit septenarium secundum sub et supra distinctorum, videlicet Primates, Patriarchas, Archiepisco- 73.

pos, Episcopos, Archidiaconos, Rectores et Vicarios, ad quorum officia reduci possunt officia aliorum qualitercumque nominatorum, qui assimilari possunt septem planetis ad utilitatem et bonum regimen istorum inferiorum ordinatis, quorum quilibet lucere debet in sua potestate, sicut facit planeta in suo orbe. Ultra quos est ponere statum perfecte viventium, in quo sunt multi tanquam stellæ, sed magis et minus lucentes, quem excellit domini Papæ gubernandi et regulandi universalis potentia, sicut octavum cœlum excellit, regulat et movet nona sphæra.

74. Post ergo domini Papæ virtutem regitivam immediate est status prædictus, tanquam sua vita, ad simpliciter perfectum hierarcham intranee requisita, et per consequens est de intranea ratione perfectæ hierarchiæ. Decet enim principalem hierarcham et omnium gubernatorem et regulatorem summæ esse perfectionis ; sic enim fuit de Christo et consequenter de beato Petro, ejus perfecto et universali vicario. Concedo tamen quod in ordine prælationis et curæ, collationis sacramentorum, et informationis fidelium per sermonem, et dispensationis bonorum Ecclesiæ et talium, est immediate ordo episcoporum secundum superius et inferius ordinatorum. Et sic inter statum Patriarcharum, Primatum, Archiepiscoporum, et cætera, et statum prædicto modo viventium, non est ordo superioris ad inferius, sed tantum est inter eos ordo perfectioris ad imperfectius. Et dictum est probatumque quod status ille statu episcoporum omnium est perfectior ; idem tamen status ad potentiam vicarii Christi comparatus est ea inferius, sicut ab ea regulandus et dirigendus. Non enim ab alio debet vita Papæ debita regulari et dirigi, nisi a se ipso, vel ab illo cui commissa fuerit talis potentia regulandi.

Nec alicui videri debet mirum, si summa regulandi potentia possit esse sine vita summe perfecta et maxime meritoria, cum complete possit stare in infideli pessimo et vilissimo peccatore. 75.

Summa regulandi potentia potest esse sine vita summe perfecta.

Item solo actu bono homo meretur ; sed potentia regitiva Papæ non est actus ; ergo potentia regitiva non meretur.

Item quo non dicitur homo bonus vel malus, non debet dici virtus meritoria ; sed potentia tali non dicitur homo bonus vel malus.

Item illud quod non dicit aliam perfectionem, nec est circumstantia actus, non est virtus nec pars virtutis ; sed potestas papalis est hujusmodi, cum dicat relationem, quæ non est circumstantia actus.

Item quod inest alicui, ipso nolente et ad oppositum agente, non est virtus, cum non infundatur ; sed status prælationis inest aliquando multis ipsis nolentibus et ad oppositum laborantibus ; ergo talis status non est virtus.

Item quod inest homini non per actus proprios, sed solum per alienos, non est virtus acquisita ; prælatio papalis inest Papæ, non per actus proprios, sed per alienos ; ergo prælatio papalis non est virtus. Necesse est ergo eum, si plus mereatur quam alius, plures vel meliores actus elicere. Quod videtur facere propter sollicitudinem circa

bonum regimen totius mundi et Ecclesiæ Dei, ex qua provenit maxima utilitas ecclesiæ, ut videmus.

76. Contra quod ista utilitas non debeat totaliter, sed parum redundare in Papam, probatio : Quando aliquis æqualiter potest mereri, non eveniente utilitate ex actu suo sicut eveniente, non propter utilitatem provenientem, sed propter actum meretur ; sed Papa debitam sollicitudinem habens circa regimen mundi æqualiter meretur, si inde utilitas non proveniat, sicut si proveniat ; ergo propter debitam sollicitudinem meretur et non propter utilitatem provenientem.

Meritum non debet attendi in actu penes utilitatem provenientem, dummodo non sit necessario sequens nec in agentis potestate.

Item per actus ab eo non elicitos nec in ejus potestate existentes, nullus meretur ; sed obedientia subditorum in faciendo quod præcipit dominus Papa, est actus a Papa non elicitus, nec in ejus potestate ; ergo propter obedientiam subditorum in faciendo quod Papa præcipit, non meretur dominus Papa.

Item in cujus potestate totaliter est actus meritorius quantum ad esse, illi totaliter sunt actus meritorii imperati quantum ad eorum esse ; ergo subditi totaliter merentur propter esse illorum actuum meritoriorum.

Item per solos actus, qui sunt in potestate prælati et ab eo eliciuntur, ipsi prælati merentur, et non per alios ; sed cogitare et præcipere utilia et illa personaliter exercere solum sunt in potestate prælati ; ergo per solos istos actus cogitare, et præcipere utilia, et illa facere meretur prælatus.

Item per actum æqualem et æque perfectum æqualiter meretur prælatus ; sed quando subditi non obediunt sicut quando obediunt, potest prælatus actus æquales et æque perfectos actus elicere ; ergo sive subditi obediant sive non, æqualiter mereri potest prælatus, et per consequens ex bona obedientia subditorum non possumus concludere prælatum meliorem ; solum ergo dicetur bonus ex actibus prædictis in sua potestate existentibus.

Quod actus sollicitudinis circa regimen totius mundi sit actus minus meritorius, quam actus renuntiandi perfecte mundo, et in omnibus quæ non sunt contra Deum obediendi superioribus, et pœnas graves continue sustinendi per totum tempus vitæ suæ, et cætera. Jam declaratum est quod meritum non debet attendi in actu penes utilitatem provenientem, dummodo non sit necessario sequens nec in agentis potestate ; oportet ergo considerare ad istos actus in se. Tunc arguo sic : Quicumque actus sunt in se faciliores, naturaliter ab omnibus appetibiles, multum delectabiles, sunt minus meritorii quam actus difficiliores, propter pœnalitatem naturaliter ab omnibus fugibiles, in se indelectabiles ; sed sollicitari ad bene regendum totum mundum est actus facilis propter multitudinem sapientum convenientium ad consulendum. 77.

Actus sollicitand[i] circa regimen toti[us] mundi es[t] actus minus mer[i]torius quam act[us] renuntiandi perfec[te] mundo, [et] cætera.

Item quæ necessaria sunt omnibus ad salutem, manifeste habentur ex evangelio, et alia ad honestatem pertinentia pro majori parte capiuntur ex doctrina apostolorum ; alia quæ superadduntur faciliora sunt et faciliter habentur et statuuntur ex voluntate illorum.

Item uno parvo tempore statuun-

tur, quæ ad bonum regimen sufficiunt pro toto vel saltem maximo tempore; sollicitudo informationis delinquentium in tot spargitur quod superioribus omnino est facilis et sine labore exercetur.

Similiter quia omnes ampliora beneficia et plura gratanter accipiunt, hoc in facto ostendunt. Et est etiam ab omnibus appetibile, quia principari et præesse et videri sapiens sunt valde appetibilia, sollicitari circa regimen totius mundi et omnibus principari facit hominem videri et reputari sapientem. Est etiam multum delectabile, quia principari delectabilissimum, et bene facere aliis, et videri sapientem esse, nocere, increpare et subjicere, et in admiratione esse, alios corrigere, inimicos (?) punire, vincere, excellere; excellentiæ enim omnes habent concupiscentiam aut remisse aut magis, honor et complacentia, amicos habere, diligi et diligere, et istud in quo optimus videtur esse ipse, similiter hoc frequentare: omnia ista delectabilia sunt secundum Philosophum. *Rhetoricæ*, et multa alia quæ maxime pertinent ad statum papalem sollicitantem de regimine universi.

78. Quod autem vivere in perfecta paupertate, in omni subjectione, in pœnarum multarum et acerbarum perpessione, in contemptu et vilipensione et in multis actibus aliis difficilibus, quod non sit delectabile, sed pœnale et triste et naturaliter fugibile, nisi propter regnum cœlorum, omnibus etiam ruralibus et infidelibus est manifestum, et instinctu naturalis rationis est notum; principari ergo toti mundo et circa ejus regimen sollicitari sunt actus minus meritorii quam prædicti.

Item quando bonum, quod continue consequitur homo propter laborem, quasi in infinitum excedit et ad omnibus præponderatur labori, talis labor non est gravis et pœnalis, sed valde delectabilis, quia vehemens delectatio non solum expellit tristitiam ei contrariam, sed continentiam quamcumque, ut patet 10. *Ethicor*. Sed bona temporalia, honores et cætera bona multa et magna, quæ continue consequitur Papa propter regimen universi et ejus laborem in regendo, quasi in infinitum excedunt et ab omnibus tam fidelibus quam infidelibus præponderantur labori; ergo sollicitudo, quam habet Papa circa regimen universi, non est gravis et pœnalis, sed valde delectabilis.

Confirmatur ratio, multi Imperatorum, qui aliam vitam non credebant, solum propter honorem consequendum minorem, quam honor exhibitus Papæ, regimen mundi etiam cum majori sollicitudine et labore appetebant et acceptabant et tenebant, postquam fuerant experti laborem gubernandi.

Item qui a juventute nec in aliis statibus labores sustinuerunt nec potuerunt secundum reputationem propriam et aliorum, nec papalem nec episcopalem statum refugiunt, sed gratanter recipiunt. Imo, ut expertum est, vires etiam corporales ad corporaliter laborandum notabiliter revixerunt, ut vere sciatur quod non est oblectamentum super cordis de tanta dignitate gaudium, quia si tristarentur, desiccarentur 79.

ossa et magis inhabiles et inagiles forent ad laborandum.

Item qui existens in uno statu distinguitur a seipso vel ab alio in alio statu, solum per aliquid quod non est virtus, nec actus bonus, nec aliqua pars, non est in statu perfectiori, nec magis meritorio in uno quam in alio ; sed prælatus bonus, ita quod sit de numero salvandorum, existens in statu prælationis non differt a seipso prius existente in alio statu, nisi solum per relationem prælationis, quæ non est virtus, nec actus, neque alia pars ; ergo existens in statu prælationis cujuscumque non est in statu perfectiori vel magis meritorio, quam existens in bono. Status autem bonus, qui sufficiebat Papæ vel alteri prælato Ecclesiæ ante eorum assumptionem, secundum omnes, non requirebat necessario quod esset æque perfectus, neque ita meritorius, sicut status prædictorum religiosorum.

80. Confirmatur, quia secundum eos status prælatorum est status exercendæ, non acquirendæ virtutis ; sed homo dicitur in statu perfectiori et magis meritorio solum propter aliam virtutem vel gradum perfectiorem virtutis.

Item, si sollicitudo regiminis esset causa majoris meriti, cum contingat officialem alicujus episcopi vel aliquem in curia domini Papæ istam sollicitudinem magis habere ex commissione Papæ vel episcopi quam habeat actualiter Papa vel episcopus, magis mereretur quam Papa vel episcopus.

Item qui solum differunt ab invicem aliquo quod non est virtus, nec actus, neque aliqua pars, quantum meretur unus, et alius ; possibile est quod aliquis non prælatus æqualem et æque perfectum habitum et actum docendi habeat ad regendum totum mundum sicut Papa ; et per consequens non differunt ab invicem nisi sola relatione, quæ non est virtus neque actus neque aliqua pars ; igitur non prælatus habens æqualem habitum et voluntatem et sollicitudinem circa regimen universi æqualiter merebitur cum Papa.

Si dicatur quod tantam sollicitudinem non potest aliquis habere non prælatus, sicut prælatus, contra contingit aliquem de consiliariis majorem sollicitudinem habere, et alios similiter multos ex fervore dilectionis tantum de bono regimine mundi cogitare.

Item ex multis bonis actibus potest generari virtus, si prius non fuerit genita ; ex actibus ergo sollicitudinis generatur virtus de novo, si prius non fuerit ; si prius fuerit, ergo ante prælationem habebat tales actus, et per consequens tales potest exercere ; si non ante, ergo status prælationis est status virtutis acquirendæ.

Item si ipsa sollicitudo fuerit expressa, major pars erit ad ampliationem et tuitionem bonorum temporalium et privilegiorum et talium ad utilitatem Ecclesiæ temporalem et corporalem pertinentium, quam circa salutem animarum.

Dicitur, sic oportet modo, quia talia dimittere esset peccatum mortale. Sed advertendum, quia potuisti vitasse antecedens, et scivisti talia oportere sequi, et voluntarie acceptasti ea, unde voluntarie posuisti te

in tanta et minus meritoria sollicitudine temporalium bonorum. In quo casu posset homo perfectus talem sollicitudinem exercere, dictum est prius.

81. Actus quos exercent prædicti religiosi sunt mundo utiliores quam sollicitudo omnium prælatorum simul.

Item quod actus, quos exercent prædicti religiosi, sint mundo utiliores quam sollicitudo omnium prælatorum simul, probatio : In tali comparatione debemus accipere prælatos sufficienter pro populi regimine, et ex alia parte de aliis sufficienter pro populi excitanda devotione. Tunc sic : Illi actus qui ratione actus per se et directe movent infideles et fideles ad fidem futuræ vitæ, et quod ista vita peregrinatio est ad aliam, in qua habituri sumus alia bona quam ista temporalia, quæ a viris perfectis magis contemnenda sunt quam amanda, incomparabiliter nobiliora, fideles in fide confirmant, peccatores ad pœnitentiam provocant, imperfectos ad perfectionem excitant, et perfectos in perfectione consolidant, ut superius dictum est, et in tempore pacis omnes ad opera virtutum movent, ut exponere se morti in tempore persecutionis pro fide et pro salute proximi audeant, tales actus sunt utiliores mundo quam illi actus qui sic non possunt facere ; sed actus, quos tenentur exercere qui vitam tenent præscriptam, sunt hujusmodi, ut superius probatum est, et non actus, quos tenentur prælati exercere ; ergo, et cætera ; præcipere enim opera virtuosa perfecta illis qui ex voto tenentur, et alia necessaria ad salutem et pertinentia ad honestatem toti communitati christianorum, et nolentes excommunicare, vel alio modo punire, et pœnitenter absolvere, et sacramenta conferre credentibus, tales actus non ita movent homines etiam christianos ad prædicta bona opera meritoria facienda, sicut contemptus omnium mundialium perpessio voluntaria, et cætera talia quæ prius sunt enumerata.

Dicitur quod per jam dicta sequitur quod obligatio voluntaria ad bonam operationem exercendam, non facit ad majorem perfectionem, quam si illa faceret sine obligatione, quia talis obligatio non est actus nec virtus nec pars. Similiter est relatio, quæ non dicit perfectionem aliam. Dicendum quod obligatio quæ dicit relationem, sequitur mediate vel immediate actum voluntatis liberum, quo homo firmiter promittit se facturum tale opus bonum, et per consequens habet firmum propositum omnino faciendi, quod non habet aliquis qui non promittit se firmiter facturum tale vel consimile opus ; et ideo ille qui non obligat se, et si æque magnum bonum operetur exterius, tamen non habet æque perfectum actum interiorem ; ideo non est æque perfectio nec æque meretur cum illo qui vovit. 82.

Ad argumentum ergo dicendum quod licet obligatio relatio non sit virtus, nec actus, neque pars, nec per consequens est perfectio, consequitur tamen actum voluntatis mediate vel immediate illius, in quo est talis obligatio ; ideo obligans se et faciens plus meretur quam alius non obligatus, et si idem faceret.

Dicitur, ergo Papa perfectior est quocumque alio. Quia habens firmum propositum exercendi actus,

ex quibus provenit bonum totius universi, est actus perfectior quam propositum firmum exercendi quemcumque alium actum, quia commune bonum est magis bonum quam minus commune ; sed solus Papa habet tale propositum, et nullus alius potest habere, quia tantum potest esse unus Papa. Dicendum quod non sequitur quod sit perfectior, posito quod teneat sola illa, ad quæ tenetur de necessitate salutis.

Ad probationem potest dici quod primum propositum exercendi actus, ex quibus provenit bonum regimen totius universi, sicut ex actibus ordinandi, præcipiendi et consimilibus, non est actus perfectior quam actus renuntiandi perfecte et sustinendi voluntarie pœnas, et cætera, ex quibus magis per se et directe provenit bonum regimen universi. Similiter potest dici quod major non est vera, nisi tales actus in se sint difficiliores et perfectiores.

83. Ad probationem dicendum quod commune bonum debet præponi minori bono per se accepto, et ideo si commune bonum non posset fieri ab aliquo, nisi tu sollicitareris circa bonam ordinationem hominum et circa bona temporalia, magis pro tunc esset talis sollicitudo elicienda quam contemplatio vel alia pœnarum perpessio ; sed quando bonum commune potest fieri per alium, tunc magis meritorium est exercere actus secundum se perfectiores et difficiliores, quamvis aliis minus utiles.

Quod patet sic : Actus perfectior et difficilior requirit habitum perfectiorem et intensiorem amorem et conatum majorem, et ista reddunt hominem perfectiorem. Istud confirmatur : Major utilitas provenit frequenter ex sermone alicujus hominis honeste viventis quam ex morte multorum martyrum, et tamen perfectius fuit mori pro Christo.

Est autem intelligendum quod exercens opera perfectiora et difficiliora secundum se quæ possunt stare cum sollicitudine regiminis mundi et dispensationis et ordinationis temporalium bonorum, si ipsa dimittat exercere, in casu illo in quo non est qui sciat vel velit circa prædicta sollicitari nisi ille, minus meretur tunc, quam prius, quando illa perfectiora opera exercebat, et tamen tunc in casu illo peccaret, si dimissa illa sollicitudine opera alia exerceret, quia plus peccat homo faciendo contra illa ad quæ magis tenetur, quam faciendo contra illa ad quæ minus tenetur, quantumcumque essent utilia vel bona secundum se ; sed de lege charitatis necessariæ ad salutem magis tenetur homo subvenire proximo et verbo et facto, quando indiget et non est alius qui sciat vel velit, quam ad opera secundum se perfectiora, dummodo non ita proximo utilia ; et per consequens magis peccaret faciendo contra prima quam contra secunda, et si ad secunda ex voto obligaretur. In casu tamen, in quo ad neutra tenetur, magis tenetur faciendo opera secundum se perfectiora quam alia minus secundum se perfecta. Verbi gratia, plus meretur homo pro defensione fidei durissima morte moriendo, quamvis nullam animam lucretur, Nota diligenter processum.

quam prædicando christianis et animas plures lucrando, dummodo alii essent qui scirent et vellent et æque bene proficerent in prædicando. Istud patet, quia, quando est alius, non tenetur prædicare.

84. Tunc arguo, quandocumque homo non tenetur ad aliqua opera exercenda, plus meretur in eligendo difficiliora quam minus difficilia.

Item quicumque facit quod difficilius est propter Deum et vellet facere quæcumque alia minus difficilia, proximis tamen utiliora, si alius non faceret, plus meretur quam ille qui tantum facit opera minus difficilia, utiliora tamen proximis, quæ possent per alium æque bene fieri, et non facit quod secundum se perfectius et difficilius est.

Item qui æqualiter vellet laborare pro proximo, si indigeret, sicut alius, et difficiliora opera bona vult exercere propter Deum quam alius, æqualiter diligit proximum sicut alius et plus Deum.

Dicendum tamen quod in casu, in quo non esset alius qui prædicaret, et immineret periculum animabus de hæresi vel de obligatione necessariorum ad salutem vel de peccato alio mortali, minus meretur moriendo alibi pro fide, ubi crederet non posse in aliquo proficere, quam solum honeste conversando christianis prædicare.

Quod autem tunc minus mereatur, quam prius fecit perfectiora opera et difficiliora exercendo, probatio : Quando aliqui sunt æquales in merito, quicumque excedit unum in merito, et alium ; sed prædicans christianis vel aliis, quando sunt alii sufficienter et volentes, et alius dimittens opera difficilia, in casu in quo non est alius, sunt æquales in merito respectu utilitatis provenientis, posito quod æqualia opera exerceant ; ergo quicumque excedit in merito prædicantem christianis, quando alius sic potest et vult, excedit alium. Sed probatum est quod exercens opera difficilia virtuosa propter Deum, quando non est casus prædictus, plus meretur quam prædicans, quando est alius ; ergo plus meretur quam ipsemet prædicans in casu necessitatis et opera sua difficilia dimittens. Nec hoc imputet Deo, sed sibi priora opera vel æque difficilia non exercenti, cum tamen possit.

Ex quibus concluditur quod unus laicus, ab hominibus in eremo sequestratus, æqualiter et plus potest mereri sicut episcopus vel Papa bonus. Et quod status ille, qui ratione status requirit perfectiora et difficiliora opera bona quam status papalis, perfectior et magis est meritorius simpliciter quam status papalis ; sed status prædictorum religiosorum est hujusmodi, ut prius probatum est ; ergo, etc. 85.

Ecce hanc conclusionem, scilicet quod status prædictorum religiosorum viventium secundum statum vitæ apostolicæ, est perfectior et magis meritorius simpliciter quam est status papalis

Item servato ordine charitatis, duobus æqualiter potentibus operari, plura propter Christum patienti et difficiliora operanti debetur magis præmium, quia redditur unicuique potenti operari secundum opera sua, et majoris difficultatis est sustinere pœnas graviores quam minus graves vel exercere opera difficiliora quam minus difficilia.

Item opera secundum quod appropinquant magis ad opus maxime meritorium, absolute magis sunt meritoria ; sed opera difficiliora et

magis pœnalia magis appropinquant ad opus maxime meritorium, quod est sustinere duram mortem pro Christo, quam opera minus difficilia et minus pœnalia ; ergo opera difficiliora et magis pœnalia sunt magis meritoria quam minus pœnalia.

86. Dicitur, quanto aliquis magis appetit salutem proximorum et ad hoc operatur, tanto plus meretur, quam si solum intendat saluti propriæ ; sed dimittens multa opera difficilia in privato facere, exercet minus difficilia, magis tamen utilia proximis ; propter salutem proximorum solum ergo talis plus meretur per talia opera, proximis utiliora, quamvis minus difficilia, quam per opera difficiliora in privato facta.

Dicendum quod quicumque ex charitate, ut Deo placeat, exercet opera difficilia in privato, si crederet magis Deo placere, exercendo illa eadem vel æque difficilia æqualiter in sua potestate existentia ad ædificationem proximi, illa magis coram proximis exerceret quam in privato ; de ratione enim charitatis est plus diligere bonum suum æquale cum bono proximorum, quam bonum suum non magis intensum nec extensum sine salute proximorum ; et per consequens, quandocumque per actus eosdem vel æquales et æqualiter in sua potestate existentes, nec magis sibi difficiles potest acquirere sibi et proximis tantum bonum, vel plus quam sibi soli acquirit faciendo illa opera in privato, magis eligeret exercere illos actus vel æque difficiles, dummodo non difficiliores, in publico quam in privato.

Istud confirmo : Duobus actibus æqualibus et æque in potestate existentibus, existens in charitate illum actum præeligit facere, ex quo proveniunt plura et æque intensa vel intensiora bona ; sed actus, quos potest exercere in publico, et quos vult exercere in privato, sunt æquales et æque in potestate agentis per positum ; ergo istorum actuum illos eligeret exercere existens in charitate, ex quibus proveniunt plura et æque intensa bona, quam ex actibus æque difficilibus exercendis in privato ; ergo actus æquales exercendos in publico existens in charitate vult eligere ; ergo oppositum, quicumque non vult exercere æque difficilia et non difficilia opera et æqualiter in sua potestate existentia, ex quibus proveniunt plura bona et æque intensa, sicut exercendo opera in privato, non habet charitatem bene ordinatam.

Ad argumentum igitur dicendum 87.
quod argumentum tantum concludit quod tunc, quando non est alius, et saluti eorum intendit, dimittendo opera difficilia magis meretur quam illis derelictis illa difficiliora exercet. Sed accipiendo majorem universaliter, sive posset fieri per alium, sive non ; dicendum quod verum est, si ad salutem proximorum operetur æqualiter vel plus, sicut circa salutem propriam, sed quando non, non. Ideo dico quod dimittens exercere ad ædificationem proximorum illa vel æqualia, quæ exercuit ad meritum sui, non tantum meretur, sicut prius. Quicumque enim qui æque faciliter potest aliqua facere in publico, ubi credit esse ad ædificationem proximorum,

et nullo modo ad detrimentum sui, sicut in privato, si vult facere in privato illa et non in publico, non habet charitatem bene ordinatam.

88. Dicitur, tunc nullus deberet aliquid facere in privato.

Item omnia quæcumque bona faceretin privato, deberet facere in publico, vel æqualia, si posset.

Item qui non tenetur ad alia opera, potest illa exercere in privato et non in publico, et per consequens non est contra ordinem charitatis.

Ad primum dicendum quia impedimenta plura fiunt, et aliquando judicia minus discreta, et vana gloria, quando alia fiunt in aperto, et cætera multa mala, ideo multi sancti fugerunt ad loca solitaria et privata.

Ad secundum patet per idem ; sed si possent fieri æque faciliter in aperto et sine aliquo detrimento sui, magis mereretur si faceret in aperto. Ideo dicit Christus : *Luceat lux vestra coram hominibus*, et cætera.

Ad tertium dicendum quod si illa opera, ad quæ non tenetur homo, æque honeste et æque faciliter sine aliquo detrimento possent exerceri publice ad ædificationem majorem proximorum sicut in privato, charitas inclinat ad exercendum illa in aperto citius quam in privato ; et ideo ille qui oppositum facit, dicitur agere contra ordinem charitatis ; non enim mortaliter peccat, cum non tenetur illa facere, sed minus meretur ; ideo dicit Christus : *Nemo*, id est, nullus sequens rectam rationem, *accendit lucernam et in abscondito ponit, sed super candelabrum, ut qui ingrediuntur, lumen videant* ; unde illa opera bona, quae nata sunt movere quoscumque ad bonum, quando æque faciliter possunt fieri, ut dictum est, in aperto sicut in privato, recta ratio dictat, et charitas inclinat ad exercendum illa quod debent in publico exerceri, et non tantum in privato.

Dices, si plus meretur faciendo eadem opera ad ædificationem proximi in aperto, et in actu nulla est differentia, nisi quod sit in publico ad bonum proximi, ergo magis bonum proveniens facit ad majus meritum, et non tantum intentio vel perfectio actus. 89.

Dicendum quod differentia est in actu, quia quando in aperto fit, propter ædificationem proximi elicitur, secundum quod ordo charitatis exigit, et quia ad hoc magis inclinat charitas, intensiorem actum elicit conformiter inclinationi operando, quam si tunc operaretur eadem opera in privato.

Dicis quod æque intensam voluntatem potest homo habere ad operanda opera minus difficilia ad utilitatem proximi, sicut alius operans opera perfectiora et difficiliora in se in privato.

Istud confirmatur, quia magis bonum, cujusmodi est bonum commune, magis movet et inclinat voluntatem ad intensiorem actum, quam bonum privatum.

Potest dici quod si talis possit cum alio operante in privato facere opera eadem vel æque difficilia et æque perfecta in aperto ad ædificationem proximi, licet non ad majorem, quam per opera minus difficilia,

non habet ita intensam charitatem, nec charitatem, nec voluntatem, sicut ille qui operatur in privato.

Similiter, posito quod non posset æque perfecta opera et difficilia tunc facere, quæ essent ad tantam utilitatem proximorum, sicut sunt opera minus in se perfecta, adhuc si alius sit qui opera minus difficilia ad utilitatem proximi æqualem faceret, minus meretur exercendo ipsa minus difficilia in aperto ad utilitatem proximi, quam perfectiora in se et difficiliora in privato. Et ultra ponatur quod non esset alius qui sciret vel vellet, adhuc tunc minus mereretur, quam prius fecit opera difficiliora facienda in privato, et tamen in casu citius tenetur opera illa minus difficilia operari ad utilitatem proximi quam alia in privato.

Et si dicatur quod tunc charitas faceret, ut homo minus mereretur, dicendum quod non, sed quod plus, quia si alia opera faceret in tali casu necessitatis proximorum, quantumcumque in se difficilia, minus meretur, quam exercendo ad utilitatem proximorum opera, et in se et sibi minus difficilia ; unde non propter charitatem, sed propter alios eventus diversos, contingit quod minus meretur homo uno tempore quam alio.

Ad probationem, quando dicitur, majus bonum movet ad intensiorem actum, dicendum quod in casu, in quo est alius qui exercet illa in publico ad utilitatem proximorum, magis bonum est illa utilitas proximorum, et illud quod debetur operanti in privato virtuosa opera et difficilia, quam bonum proveniens, si ambo opera minus perfecta exercerent, et major utilitas proximis non eveniret.

Dicitur, ponamus quod duo sint 90.
æque virtuosi in omnibus, et contingat casus in quo utilitas proveniret proximis, si aliquis eis prædicaret vel alia opera minus difficilia exerceret, cum quibus non posset alia æque difficilia et perfecta cum alio exercere, et quod uterque sit in charitate æquali cum alio.

Dicendum quod tunc vel a superiori vel sorte vel alio modo determinari debet quis illorum pro tali tempore debet proximis intendere, et qui determinatur ad proximum, si vult æqualiter cum alio mereri, oportet dolere et tristari quod non potest æque perfecta opera exercere, si ponatur talis casus, ratione quorum, scilicet doloris et tristitiæ, potest vel æqualiter vel aliquando plus cum alio mereri. Si autem gratanter acceptet tales actus minus difficiles, tamen æque perfectos cum alio per positum exercere non potest, minus meretur. Nunquam enim gratanter illum statum acceptaret, si alia operari perfectam voluntatem haberet ; disconveniens enim voluntati perfectæ alicujus contristat volentem. Multo magis deberet tristari et dolere, si ad tales actus minus difficiles consequantur magni honores, divitiæ multæ et deliciæ, dignitates præclaræ et potestates, et cætera mundi bona, quia secundum beatum Gregorium in quadam Homilia : *Cum enim augentur dona, rationes crescunt donorum ; tanto ergo humilior, atque ad serviendum Deo promptior quisque debet ex munere, quanto se obligatiorem esse conspicit in reddenda ratione.*

Not conseque ter hic v ba tremi da, tu cupis m gnifica atque exaltar

Item, nullus virtuosus gratanter acceptat ipsum reputari ab aliis magis virtuosum alio, quem scit virtuosiorem vel opera virtuosiora exercere vel æque virtuosa ; sed gratanter acceptans majores honores, et cætera multa bona temporalia sibi exhiberi, quæ non exhibentur alteri magis vel æqualiter virtuoso, acceptat ipsum reputari ab aliis magis virtuosum alio ; ergo nullus talis acceptans majores honores sibi exhiberi est virtuosus, major patet. Probatio minoris : Honor exhibetur homini in testimonium virtutis, et per consequens major honor in testimonium majoris virtutis.

91. Item, nullus volens æqualiter mereri cum alio gratanter acceptat illa, ratione quorum minus meretur : sed determinatus ad utilitatem proximi per positum æqualiter appetit mereri cum alio ; ergo nullus talis vult gratanter acceptare illa, ratione quorum minus meretur ; sed honores magni et multa emolumenta exhibita alicui sunt talia, ratione quorum minus meretur ; ergo talia gratanter non acceptabit. Probatio antecedentis : Quanto aliquis magis obligatur ad serviendum alicui propter dona quæ ab eo recipit, si gratanter illa dona recipit, minus meretur, quam alius æqualiter bene operans et minus ab eo recipiens.

[...]meas, vir in [...]rrenis [...]ltatus.

Item, timendum quod omnis acceptans talia bona prædicta minus præmiabitur quam alius, quia Deus, cum sit justus, æque bonis æqualia præmia largietur ; sed uni largitur honores, et multa alia bona in vita ista, quæ ille acceptat,et alteri æque virtuoso non largitur ; ergo alibi plus præmiabitur, aliter in bonis a Deo collatis non æquaretur alteri.

Item, omnis justus tristatur, si æque dignis honoribus et aliis bonis æqualia non exhibentur ; sed omnis virtuosus est justus ; ergo omnis virtuosus tristatur, si sibi æquali non conferuntur tot bona sicut sibi, et hoc si acceptatio talium bonorum non diminuit meritum, quia si sic, non debet illa sibi appetere, nec alteri cui vult æquale præmium sicut sibi ; ista patent, quia secundum Philosophum *3. Politicæ 4. et 7.* qui sunt æquales et similes in virtute, justum est æqualiter dominari ; ideo nullus continue per totam vitam, sed successive vel in diversis principatibus. Unde vult *7. Physicæ*, non æquale aut æqualibus, et non simile aut similibus, præter naturam ; nullum autem eorum quod præter naturam bonum. Ratio autem tota est, quia æquales in virtute, æquales debent esse in honore ; nullus ergo justus gratanter acceptabit principari solus, sciens alium æqualiter principari dignum ; similiter de aliis honoribus sibi exhibitis, et non æqualiter virtuoso.

Ex quibus sequitur quod quanto 92.
Nota conclusionem.
aliquis plus vult mereri, tanto perfectiora et difficiliora in se, et aliquando sibi debet exercere, et pœnalia sustinere, honores fugere, et cætera bona temporalia quominus potest acceptare.

Sic ergo est imaginandum de statibus, quod primum tenet Deus qui ad animas, quas cum munditia et innocentia creavit, se adhibet, sicut dominus ad oves suas. Secundum statum tenet Filius Dei incarnatus,

Nota hic ordinem statuum.

missus ad quærendum et reducendum istas oves, a via veritatis et salutis errantes, et specialiter et principalius ad oves quæ perierunt domus Israelis, quia isti erant de ovili Dei, specialiter quia sub lege divina contenti. Ad istum statum per se et intranee requirebatur et fuit in Christo non solum sana doctrina, sed et perfecta vita et potestas faciendi miracula.

Tertium statum, videlicet prælati ecclesiastici, pastoris et episcopi, vocando episcopum secundum quod curam habet subditorum, tunc tenuit primo, postquam oves illas, quarum dominus erat inquantum Deus, ad veram legem divinam tanquam ad ovile reduxit; unde in quantum Deus dixit : *Alias oves habeo quæ non sunt ex hoc ovili.* Sed ratione qua incarnatus et missus, subdit : *Illas oportet me adducere* ; et pro tertio statu sequitur : *Et fiet unum ovile et unus pastor.*

Ex illis ad fidem et ad ovile Christi reductis duodecim elegit et eos ad idem officium, ad quod ille missus fuerat, eos misit ; unde et apostolos, id est, missos illos nominavit. Dicit enim : « *Sicut misit me Pater, et ego mitto vos,* » quibus tanquam per se requisitum et intraneum statui tali pro tunc dedit potestatem miracula faciendi, et eumdem, quem ipse tenuit, descripsit modum vivendi ; unde postquam dixit : *Ite,* subdit : *Nolite ergo portare,* et cætera, quasi dicat, vos qui mittimini mundum convertere, necesse est vos talem vitam tenere. Istis postea dedit potestatem corpus suum conficiendi, ligandi, solvendi, episcopos et sacerdotes consecrandi, et super populum ad fidem conversum et convertendum instituendi, qui post Ascensionem Christi ad distinctas partes mundi missi, respectu illorum quos per evangelium genuerunt, statum prælatorum ecclesiasticorum, pastorum et episcoporum tunc primo actualiter habuerunt.

Inter quos erat beatus Petrus tanquam Christi perfectus et universalis vicarius, et quantum ad hoc quod Christus totius mundi erat dominus, et respectu conversorum fidelium ecclesiasticus prælatus, pastor et episcopus, cui succedit in potentia et dignitate Papa, Christi vicarius ; aliis autem Apostolis succedunt episcopi alii, non inquantum erant apostoli ad conversionem populorum missi, sed inquantum super populum fidelem erant prælati ecclesiastici, pastores et episcopi.

Discipulis autem, quantum ad hoc quod ab Apostolis sacerdotes erant consecrati, post Ascensionem Domini succedunt sacerdotes, sive gradus et status sacerdotales. Episcopi enim et sacerdotes, inquantum prælati ecclesiastici, ab invicem sunt distincti. Similiter creditur probabiliter quod discipuli, qui erant prælati constituti ab Apostolis, omnes erant episcopi ordinati.

93. Christo autem et Apostolis et discipulis specialiter et principaliter pro ovibus quæ perierunt domus Israelis, et ex consequenti et minus principaliter pro ovibus adducendis, quæ non erant ex ovili legis divinæ, missis, succedunt modo qui pro salute christianorum, in quibus abundat iniquitas et charitas refrigescit, et multiplex est error a via

veritatis, ex consequenti pro salute omnium, Spiritu sancto inspirati, vitam perfectam et pœnalem cum sana doctrina fidei et contemptu mundi tenent Christi et Apostolorum, quæ vita sive qui status statu prælatorum ecclesiasticorum, ut superius est probatum, est prior, mundo necessarior, difficilior et perfectior ad purgandum, illuminandum et perficiendum, in ecclesiastica hierarchia pars principalior, sine qua ecclesiastica nec fuisset, nec perfecta esse posset, infidelibus et fidelibus peccatoribus, imperfectis et perfectis, et ad bonum regimen totius ecclesiæ utilior et in meritis major.

tus vitam apostolorum tenentium neces- mun- statu el .torum

Quod autem status talis magis quam status prælatorum mundo sit necessarius, patet ex dictis. Quandocumque duo status sic se habent quod unus per se et directe valet ad infidelium ad fidem conversionem, fidelium in fide confirmationem, peccatorum contritionem, excitat imperfectos ad perfectionem, et omnes ad voluntariam bonam operationem; alius per se et directe solum est ad baptizandum in fide generatos et filios sibi subditorum fidelium ad Ecclesiam deportatos, pœnitentes et confiteri volentes ad absolvendum, fideles inobedientes ad excommunicandum, et sic ad bonam fidelium operationem exterius compellit ad exercendum; quanto fides est mundo necessarior quam sacramentalis in aqua ablutio, infidelium conversio, fidei confirmatio quam fidelibus prælatis ecclesiasticis subjectio, articulorum et ad salutem necessariorum prædicatio, de peccatis contritio quam sacramentalis absolutio, voluntaria bona operatio quam timor excommunicationis vel pœnarum, honesta exterior conversatio, tanto unus status magis quam alius est in se perfectior et mundo simpliciter magis necessarius; sed status vitam apostolorum tenentium et status prælatorum sic se habent, ut superius probatum est; igitur, et cætera.

94.

Dominus Papa de statu tenentium seu observantium vitam apostolicam debet summe curare et magis quam de prælatorum ecclesiasticorum ordine honore et dignitate.

Quod autem dominus Papa de statu tali summe debet curare et magis quam de prælatorum ecclesiasticorum ordine, honore et dignitate, probatio : Ad quem pertinet ratione status plus aliis et quasi singulariter curare de salute omnium, infideles ad fidem simpliciter convertendo, et fideles in fide nutriendo et confirmando, et ad bonam vitam voluntariam excitando, ad eum pertinet summe illum fovere et nutrire, et de illo quasi singulariter sollicitari et curare, per quem perfectissime potest in prædicta, et magis quam quemcumque alium, per quem non potest ita per se et perfecte prædicta exercere. Sed ad Papam, ratione qua Christi vicarius, quia Christus venit totum mundum salvare, pertinet quasi singulariter curare de salute omnium, ut conversione infidelium diligentius, quam eorum impugnatione, bono regimine fidelium et meritoria operatione; ergo ad Papam Christi vicarium summe pertinet illum statum fovere et nutrire, et de illo sollicitari et curare, per quem perfectissime potest in prædicta, et magis quam alium quemcumque, per quem non potest prædicta exercere; sed superius est probatum quod status viventium more Christi et apostolorum et hu-

jusmodi, quod per se et directe valet ad generandum fidem et ad fidei confirmationem et ad peccatorum excitandam contritionem et ad voluntariam bonam et perfectam operationem, et status prælatorum non sic ratione status; ergo, et cætera.

Quamvis autem uterque status ad integritatem et perfectionem Ecclesiæ et per se sit requisitus, tamen, ut probatum est, unus est simpliciter magis necessarius, de quo Christi vicarius summe curare debet ut aliquos de illo statu mittat cum debita diligentia ad infidelium conversionem, aliquos inter fideles ad fidei confirmationem et peccatorum contritionem et voluntariam bonam perfectam et perseverantem operationem.

95. Quod si statum illum in sua perfectione et puritate sine diffamatione non custodierit, et ad illos, quos sic missurus est per mundum, sicut Christus ad apostolos suos, se non habuerit, ad effectus prædictos, de quibus maxime curare debet, attingere non valebit. Christus autem pro illis, quos missurus erat per mundum, super cathedram sedentibus Scribis et Pharisæis calumniantibus, et eos de transgressione præceptorum et traditionum seniorum arguentibus, respondit; contentionem inter eos quis eorum videretur esse major, indignationem decem illorum de duobus fratribus Jacobo et Joanne per privatam informationem sedavit; nec ad rogatum Scribarum et Pharisæorum discipulos reprehendit, sed excusavit et defendit. Sed e contrario ipsos scilicet Scribas et Pharisæos coram turba, plusquam quoscumque alios publicanos et meretrices, increpabat et quod mandata hominum et decimationem omnium, quia mentæ et rutæ et omnium olerum, plusquam graviora legis, judicium, misericordiam et fidem ponderabant, redarguebat et publice confundebat et væ damnationis æternæ contra eos proferebat. Et quamvis de Scribis et Pharisæis diceret : « *Omnia quæcumque dixerint vobis servate et facite* », non tamen eos, sed alios vitam perfectam tenentes, ad prædicandum voluit destinare, quia plus vita quam doctrina mundum potest movere, et per hoc ostendens quod non sunt sufficientes ad prædicandum sui et mundi contemptum, contra divitias, delicias et excellentias, nec ut omnes assumant pœnitentias, quia secundum doctrinam Christi : « *Nisi pœnitentiam egeritis, omnes simul peribitis* », nisi qui suæ voluntati et mundo renuntiaverunt, divitias, delicias et excellentias abjecerunt, et libere sine meritis pœnas sibi assumpserunt mundo manifestas.

Vicarius Christi igitur vitam prædictam ad suam complens, perfectam hierarchiam ecclesiasticam foveat et nutriat in puritate et perfectione perseverare faciat, sine diffamatione vel publica reprehensione corrigat, et contra calumniatores defendat, per universum mundum eam tenentes mittat, ut quantum sibi possibile est omnes ad Christum convertat. In hoc Christo se conformat, qui solum sic viventes prædicare omni creaturæ per universum destinabat, per quos et mundum convertebat et in fide confirmabat et ad perfectum in tantum perducebat,

quod nonnunquam multitudo ad martyrium anhelabat et currebat.

96. Quod autem modo et usque in finem mundus maxime indigeat taliter conversantium, probatio: Quanto major est in mundo cupiditas, voluptas et apostasia a fide et infidelitas, appetitus honoris, et abundat iniquitas, et refrigescit charitas, et erunt contra fideles persecutio et magnanimitas, tanto mundus magis indiget illis qui vita et doctrina ostendunt horum opposita, et quod pro Christo mors est sustinenda, et excitant homines ad sui et eorum quæ in mundo sunt contemptum, ad fidei firmamentum, et ad vivendum in pœnitentia, ut acquisita fortitudine per sufferentiam tristium et gratia copiosiore non curent de vita ista, sed futura ; sed secundum dicta Gregorii super illud Matthæi : « *Erunt signa in Sole et luna et stellis* », et per illa quæ audivimus et videmus, finem mundi e proximo formidamus, de quo fine dicit Apostolus, 2. *ad Timotheum* 3. « *In novissimis diebus instabunt tempora periculosa, et erunt homines seipsos amantes, cupidi, elati, superbi, blasphemi, parentibus non obedientes, ingrati, scelesti, sine affectione, sine pace criminatores, incontinentes, immites, sine benignitate, proditores, protervi, timidi, cæci, voluptatum amatores magis quam Dei* »; et Christus in evangelio, quod tunc *abundabit iniquitas et refrigescet charitas multorum, et quod erit tunc tribulatio magna, qualis non fuit ab initio mundi usque modo, neque fiet* ; ergo modo et usque in finem mundi maxime indiget mundus, plusquam statu quocumque alio, illis qui vita et doctrina ostendunt horum opposita, et quod pro Christo mors est sustinenda, et excitant homines ad sui et mundi contemptum, ad fidei firmamentum, et ad vivendum in pœnitentia, ut per sufferentiam tristium, pœnarum, tribulationum et persecutionum acquisita fortitudine et gratia copiosiore, non curent de vita ista, sed futura ; sed ista possunt illi soli, qui suæ voluntati et mundo renuntiaverunt, divitias, delicias et excellentias abjecerunt, et libere sine meritis pœnas acerbas mundo manifestas, ut prædictum est, sibi assumpserunt. Mundus igitur et specialiter Christi vicarius singulariter et summe deberet curare de talibus et eorum perfecta vita, supposita fide Christi et apostolorum vita et doctrina, tenendo rectam rationem et assumendo quæ toti mundo naturaliter sunt nota. Ista humiliter sunt dicta et sine aliqua præsumptione vel temeraria assertione sunt scripta.

* Mundus maxime indiget modo et indigebit usque in finem sæculi statu vitam apostolicam observantium.

Explicit Opus Doctoris Subtilis, intitulatum Duns de Perfectione Statuum, scriptum per me Joannem Reynbold Almanicum de Monte Ornato, anno Domini MCCCC.



DE SCOTI OPERIBUS INEDITIS



Præter Tractatum de Perfectione Statuum, an alia extant opera inedita Doctoris Subtilis? Nostra sententia est ea, si extant, esse paucissima. Quod probamus tum per summum studium quo Patres nostri Scoti elucubrationes quæsierunt ut ab oblivione vindicarent, tum per dicta cl. Waddingi qui in sua Præfatione generali (cf. t. 1.) testatur: « Congregatis omnibus operibus hucusque editis, perlustratis Urbis bibliothecis, præsertim Vaticana, consultis in longinquis regionibus amicis, id tandem effeci ut opera omnia scholastica consequeremur... » Addit quidem: « Illud in vastissimo conatu nos male habuit, quod integrum non fuerit omnes viri doctissimi elucubrationes una hac editione producere. Quæ ad rem speculativam, seu dissertationes scholasticas spectant, hic damus universa. Positiva, seu Scripturæ sacræ commentarii adhuc desiderantur. Ad hanc classem reducunt aliqui tractatum de *Perfectione statuum*.... Quæ vero adhuc desunt hujus generis Scoti elucubrationes, in illa (secunda) classe sub hunc ordinem redigentur:

Lectura in Genesim,
Commentarii in Evangelia,
Commentarii in Epistolas Pauli,
Sermones de tempore,
Sermones de sanctis,
Tractatus de Perfectione statuum... »

Quam tamen secundam classem Scoti operum in lucem proferre Waddingo non licuit.

Lectura in Genesim adhuc citatur a Pitseo, Lelando, Jacobo le Long, J. a Sancto Antonio et aliis; — *Commentarii in Evangelia*, a Bartholomæo Pisano, Gonzaga, Pitseo, Lelando, Jacobo le Long, J. a Sancto Antonio, etc.; — *Commentarii in Epistolas Pauli*, a Sixto Senensi qui testatur se legisse fragmentum, Possevino, Jacobo le Long, Pitseo, Joanne a Sancto Antonio, Sbaralea.

etc.; — *Commentarii in Epistolam ad Romanos*, a Bartholomæo Pisano et Gonzaga.

Alii auctores citant alia opera, Sbaralea et P. Joannes a Sancto Antonio, *Commentarios in Evangelium secundum Matthæum* et *in Apocalypsim ;* Sbaralea, *Commentarios in Cantica Canticorum*, *Quæstionem super Prologum*, *de Restitutione rerum ablatarum Scoti*, *Disputationem Scoti super artem alchimiæ*, etc.

Attamen, non obstantibus, quas efficere potuimus, investigationibus, nobis non fuit possibile supradictos tractatus invenire. Aliqua tantum comperimus, quæ, utpote forte grata lectoribus, breviter sub distinctis numeris indicabimus.

1) Juxta P. Fidelem a Fanna, existit Florentiæ, biblioth. national. Cod. B. IX. 225. membr. in fol. sæc. XIV circa fin. « Scotus de usura, qualiter est indulgenda. » Sed hujus opusculi non superest nisi breve fragmentum, ex quo non licet judicare utrum opus sit authenticum.

2) In biblioth. national Parisiens. (salle des Imprimés, inventaire c. 1878. c. 939) extat : « *Sedulius in Epist. D. Pauli. Sedulii Scoti Hibernensis in omnes B. Pauli Epistolas annotationes,ita breves ut tamen justa commentaria sint, in quibus germanus Apostoli sensus explicatur et clarissimum locis difficilioribus lumen affertur.*» Basileæ per Henricum Petrum.— 1538 — Post Sedulii vitam a Joanne Tritemio descriptam et memorabilium rerum indicem, incipit commentarium Sedulii Scoti Hibernensis in Epistolam Pauli ad Romanos :« *Paulus, servus Jesu Christi, vocatus Apostolus.* Sciendum est quod in hoc proœmio septiformis divisio elucescit. Primo namque de seipso loquitur... » Alia etiam editio a. 1528 adest.

Item Trecis invenitur N. 800, « Sedulii Scoti Hibern. in omnes epistolas Pauli collectaneum Basileæ per Henricum Petrum, 1528.» in-fol. — N. 823, « Ejusdem in Epistolam Pauli ad Romanos. » In fine, « excudebat Basileæ Henricus Petrus, mense Martii 1528. » in-fol. Hic liber initio mutilus.

Sedulius claruit sub Theodosio anno CCCC. XXX. « Scripsit autem et metro et soluta oratione plura opuscula, de quibus ego tantum reperi subjecta, ad Macedonium abbatem, opus insigne juxta seriem totius evangelii quod prænotavit : Carmen paschale, metrice, lib. 4. « Paschales quicumque dapes... » In omnes Epistolas Pauli, prosaice lib. 14...» Illius Sedulii Scoti Commentarii forsan attributi sunt nostro Doctori.

3) De Commentariis in *Cantica Canticorum* hæc dicit cl. B. Hauréau in suis « *Notices et extraits de quelques manuscrits de la Bibliothèque nationale* ». T. 2, p. 144 :

« L'immense commentaire sur le Cantique en treize livres qui s'étend du 1er au dernier feuillet de notre volume a pour auteur un religieux Cistercien que la plupart des manuscrits nomment Thomas de Vaucelles, quel-

ques-uns Thomas de Perseigne. La dédicace est à l'adresse de Pons, évêque de Clermont de 1170 à 1188. Or, il est certain que l'abbaye cistercienne de Perseigne avait à cette date un religieux nommé Thomas, auteur incontestable d'un autre ouvrage *De præparatione cordis*. On peut supposer que le même Thomas a tour à tour habité Perseigne et Vaucelles. Il est plus prudent de le nommer Thomas le Cistercien. C'est sous ce nom que Josse Bade a publié pour la première fois ce commentaire en 1521, édition reproduite dans le tome CCVI de la Patrologie.

Une troisième édition fut faite en 1653 sous le nom de Jean Duns Scot par le Cordelier Paul de Rieti. Notre Cordelier avait-il naïvement cru que cet amas confus de divagations mystiques (?) était l'œuvre trop longtemps ignorée de son illustre confrère? Quoi qu'il en soit, le Procureur Général de l'Ordre de Citeaux porta plainte contre l'auteur de cette étrange attribution et la fit condamner par le maître du Sacré-Palais, le 15 mars 1655. Voilà l'honneur de Jean Duns Scot juridiquement vengé!

Tous les textes n'ont pas le même début.... »

Et revera in editione quæ adest in bibliothec. nat. Parisiensi sub titulo: *Thomæ Galli, Cisterciensis, Commentarius in Cantica Canticorum (a nonnullis Joan. Duns Scoto adscriptus) iterum editus studio Joan. Malgoire, Romæ Steph. Caballi* 1666, *in fol.* » legitur in initio sententia definitiva in forma publica Rmi P. Magistri sacri Palatii Apostolici, qua definitive pronuntiavit Librum super Cantica Canticorum fuisse et esse compositum, confectum et editum a Rdo P. Thoma cisterciensi,et erronee ac perperam per R. P. Paulum Reatinum minoritam et alios litis consortes, procuratum fuisse et esse imprimi et publicari sub nomine Scoti, cum inhibitione ne sub nomine Scoti imprimatur, vendatur et usu recipiatur, sed sub solo nomine Thomæ Cisterciensis.

Referimus tantum præfationem ad Lectorem quæ sequitur et decretum a. 1666.

« Amice Lector, hæc ipsamet commentaria in Cantica Canticorum edita fuere Parisiis in-folio anno 1521 a Jodoco Badio Ascencio, veri auctoris nomine insignita, qui fuit Thomas Cisterciensis, cui hoc opus tribuunt Possevinus in Apparatu Sacro Sixti Senensis lib. 4. Bibliothecæ sanctæ, Carolus de Visch in Bibliotheca cisterciensi, Manrique tom. 3. annalium cisterciensium et alii. Thomas autem Cisterciensis ea dedicavit Pontio Episcopo Claromontano, ut ex editione Parisiensi et ex supracitatis auctoribus constat, qui ex abbate Clarævallis ad eam sedem evectus est circa annum 1171, integro sæculo ante Scotum, ut testantur Claudius Robertus in Gallia Christiana et Joannes Chenu in historia chronologica Episcoporum Galliæ, nec alius Pontius fuit in serie Episcoporum Claromontensium; propter quas et alias evidentes rationes in processu deductas præmissam sententiam Reverendis. P. Mag. Sacri Palatii Apost. edidit (1655) definitivam, cui soli de jure obedire tenebatur, sed

cum ex gratia fuisset ei permissus recursus ad sacram Congregationem Indicis, illa opus istud non sub nomine Scoti, sed sub nomine veri sui auctoris, scilicet Thomæ Cisterciensis publicandum esse censuit, ut ex decreto infra posito patet, atque ita, ut hoc opus posset legitime videre lucem, mutandum fuit frontispicium, et non ex dispensatione, sed supradicti decreti et sententiæ jussione, translatio fuit facta Minoritæ in Cisterciensem, et nomen Joannis Duns in Thomam transmutandum; hæc mutatio facilis fuit in frontispicio, sed in singulis paginis nomen Joannis Duns Scoti expungere, exigente justitia, laboriosum et difficile ; ob difficultatem autem istam omnia exemplaria supprimere, ut rigor justitiæ exposcebat, nimis dispendiosum erat iis qui bona fide in vulgando opere expensas fecerunt; unde cum humanitate vicit æquitas, atque, ea inspirante, permissum fuit, ut publicaretur et divenderetur, mutato frontispicio et ducta linea obliterante nomen Scoti in summitatibus primæ et ultimæ paginæ, indicante in singulis paginis hujusmodi nomen Joannis Duns Scoti impressum eidem obliterationi subjacere, ne Thomæ Cisterciensi, vero hujus operis auctori, lectio nominis Joannis Duns Scoti non expuncti, ullum afferat præjudicium.

Decretum sacræ Congregationis Indicis.

Feria 3, die 26 januarii 1666.

In Sacra et generali congregatione Indicis... In causa vertente inter R. P. Paulum Reatinum Minoritam de Observantia ex una, et RR. PP. Cistercienses ex alia, Sacra Congregatio, re mature discussa, censuit librum super Cantica Canticorum nuper sub nomine Scoti impressum per præfatum Paulum Reatinum non esse sub nomine Scoti publicandum, sed tantum apposito sui veri auctoris Thomæ Cisterciensis nomine. In quorum fidem, etc. Datum Romæ Palatio Apostolico Quirinali, die et anno supradictis.

Fr. Vincentius Fanus Ord. Præd.
Sacræ Congregationis secretarius. »

4) *Tractatus Doctoris Subtilis ad Regem Angliæ*, MS. 1718, biblioth. reg. Hafniæ, in-4°, XVI sæc., quod MS. continet decem tractatus alchimicos e variis auctoribus. Incipit ita Tractatus ad Regem Angliæ : « Noveritis, excellentissime rex, quod Philosophi multifarias posuerunt operationes et modos operandi, ut solvere, congelare, etc.... » Et mox excipit : « dictum compositum est illud quod mortificat et vivificat seipsum. »

Rex Danorum, Fredericus III, qui fundavit biblioth. regalem Hafniensem, maximopere favit studiis chimicis et alchimicis, congregavitque plurimos libros vel manuscripta de his materiis tractantia.

Citatur a Borel, in sua biblioth. chimica, p. 83.

5) In MS. « Hermet. philosoph. tractatus » biblioth. national. Parisiens. fundi latini n° 11202, XV sæc., habetur ff. 36-45. « *Disputatio Scoti de opera*

lapidis philosophalis. Quæritur utrum.... Deo gratias. Amen. Explicit Disputatio Scoti. » Probabiliter auctor est Michael Scotus qui, natus in Scotia, floruit XIII sæc. et chimiæ præsertim studuit.

Aliud MS. omnino distinctum adest in eadem biblioth. sub titulo « Alchimia », et numero 14008, XVI sæc. in quo ff. 156-181 habetur « *Tractatus Magistri fratris Joannis Duns Scoti, ordinis Minorum, super lapide philosophorum*. Quanta admiratione, quantoque mentis stupore captus fuero.... Convertet quodcumque metallum et maxime vicinius atque propinquius naturæ suæ, in lunam vel solem, secundum quod medicina fuerit præparata. »

Citatur a Borel et Poggendorf., t. 1, p. 626-627, sub titulo « *De veritate et virtute lapidis philosophalis*, » qui referunt etiam alios tractatus ab eodem Doctore de eadem materia fuisse compositos.

Hoc opusculum parvi momenti judicamus et non authenticum ob claritatem et modum loquendi.

6 Cameraci, Biblioth. commun. MS. 819, XV sæc. f. 136 : « *Quæstiones Magistri N. de Lyra super lapide philosophico ad Scotum*. Quæritur utrum sit via possibilis.... » Post 4 ff. : « Expliciunt quæstiones Nicolai de Lyra cum responsionibus Doctoris Subtilis, extractæ ab epistolis eorumdem per venerabilem virum Antonium de Castillione, Parisiis, in Sorbona, etc., »

F. 137 : « *Incipit Scotus, Doctor Subtilis, de compositione lapidis philosophorum*. Vas substantialiter vitreatum.... » Post 9 ff : « Explicit Scotus cum commento ejusdem Doctoris. »

F. 141 « *De operis progressione ab eodem Scoto*. »

7) Cantabrigiæ in Univers. Lib. MS. Ee. 3. 61. a. 1482 delineatum ; pp. 14-15 : « *Incipit Opusculum Doctoris Subtilis super aliquos canones Arzachelis*. Quoniam cujuscumque actionis, etc. *De canonibus Arzachelis tractaturus.... Quinque sinus sunt noti, ergo sextus invenietur. Proportio ista apparet vera in numeris*. » Agitur de geometriæ quæstionibus. Citatur a Tanner in sua bibl. britannico-hibernica (Londini 1748) pp. 238-239.

Illud opusculum non damus, neque tractatum ad Regem Angliæ, neque Quæstiones Magistri Nicolai de Lyra, quamvis ante oculos habeamus, quia non constat de authenticitate et levioris sunt momenti.

8) Oxonii, in Laud. Coll. MS. Misc. 434. Codex membranaceus, in folio, ff. 222, sæc. XIV, binis columnis exaratus. Art. I. fol. 1-74 : « *Johannis Scoti super Apocalypsim notulæ. Ædificationem ad quam populum strenue invitavit...* » In calce : « *Expliciunt notulæ super Apocalypsim per Johannem Scotum. Explicit Apocalypsis*. » Art. 2. f. 75-222. « *Ejusdem super S. Matthæi Evangelium notæ. Matthæus ex Judæa. Præsens prologus in tres partes dividitur*. » Desinit : « *Ut in nomine Jesu omne genu flectatur cælestium, etc. Item quæritur de forma baptismi. Explicit liber Matthæi*.

Index MSS. Laud. Coll. illos tractatus attribuit Joanni Scoto Erigenæ,

sed Tanner in loco jam citato Doctori Subtili. Pulcherrimos commentarios præbent, sed nullum particulare argumentum, saltem in fragmentis quæ legere potuimus, quo Scoto nostro definitive adscribantur.

9) Oxonii, in bibl. Digby, MS. 54, sæc. xv, f. 123 : « *De Trinitate*, Quæritur utrum pluralitas formalitatum possit stare cum simplicitate divinæ essentiæ.... » Est Scoti discipuli, non ipsius Scoti.

Hæc sunt quæ indicanda duximus ut lectores possint dijudicare et, si placuerit, nobis suam sententiam transmittere, paratis libenti animo emendare. Veniam humiliter petimus pro operis imperfectionibus atque preces. Ad Dei gloriam et laudem Doctoris Subtilis et Mariani.

Patres Correctores.

Erratum. — Juxta MS. Romæ asservatum, pro « respondeo quod hic de *Trinitate* et modo unitatis animæ et corporis... » p. 392, t. 4. (et in ed. Wadd. t. 3. p. 58, quæstio IX) legendum : *De Unitate.*

FINIS TOMI VIGESIMI SEXTI.

INDEX

QUÆSTIONUM QUODLIBETALIUM

(CONTINUATIO)

QUÆSTIO DECIMA QUARTA

QUÆSTIO DECIMA QUINTA

QUÆSTIO DECIMA SEXTA

QUÆSTIO DECIMA SEPTIMA

QUÆSTIO DECIMA OCTAVA

QUÆSTIO DECIMA NONA

QUÆSTIO VIGESIMA

QUÆSTIO VIGESIMA PRIMA



CONCILIATIONES

Locorum ex Quodlibetis Scoti, cum aliis ejusdem Doctoris locis, quæ inter se apparenter opponi videntur, a R. P. Cavello adjunctæ.



Sancti-Amandi (Cher). — Ex typis DESTENAY, BUSSIÈRE Fratrum.